

**Univerzita Karlova v Praze**

Filozofická fakulta

Ústav pro dějiny umění

Dějiny výtvarného umění

Ivo Purš

**Alchymický mecenát císaře Rudolfa II.  
Michael Maier (1569–1622)  
a Anselmus Boëthius de Boodt (1550–1632)**

**Emperor Rudolf II's Patronage of Alchemy.  
Michael Maier (1569–1622)  
and Anselmus Boëthius de Boodt (1550–1632)**

Disertační práce

vedoucí práce – prof. PhDr. Lubomír Konečný

2011

„Prohlašuji, že jsem dizertační/disertační práci napsal(a) samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.“

V Praze 18. 4. 2011

Mgr. Ivo Purš



## Abstrakt

Práce se zabývá alchymickým mecenátem císaře Rudolfa II. (1552–1612) a dvěma významnými postavami lékařů a zájemců o alchymii, které po určitý čas působily u jeho dvora. Tomu odpovídá struktura práce, rozdělené do tří částí.

První je věnována samotnému císaři a podpoře alchymie u jeho dvora. Jsou v ní analyzovány zdroje císařova zájmu o tuto oblast výzkumu, historický a filosofický kontext, v němž se tento výzkum odehrával, zájmy nejbližších císařových dvořanů a spolupracovníků o alchymii, možnosti praktické realizace laboratorních prací na Pražském hradě a otázka jejich konkrétní povahy a očekávaných výsledků. V neposlední řadě je pozornost věnována i otázce císařova osobního podílu na těchto pracích.

Druhá kapitola je věnována Michaelu Maierovi (1569–1622), lékaři a alchymistovi, který přišel do Prahy v polovině roku 1608 s cílem požádat císaře o podporu ve svém bádání. Maier získal doktorát lékařství v Basileji a jeho zájem o alchymii byl takřka výlučně zaměřen na její medicínské aspekty. Císaři chtěl nabídnout „univerzální lék“, který vyrobil, a posléze také dvě knihy, které si nechal v Praze roku 1609 vytisknout. Po zhruba roce čekání a usilování o audienci se jeho přání splnilo, byl císařem přijat ke dvoru a dědičně nobilitován s titulem *comes palatinus*. Finanční podpory se mu však zjevně nedostalo, proto roku 1610 Prahu opustil a pokračoval ve svých cestách i hledání mecenáše nejprve v Německu a poté v Anglii. Setkání s rudolfínským prostředím a jeho kulturou jej však zřetelně ovlivnilo a promítlo se do jeho budoucího díla, především pak do jeho alchymických interpretací klasické mytologie.

Anselmus Boëthius de Boodt (1550–1632) byl na rozdíl od Michaela Maiera v císařských službách podstatně déle, od roku 1588 až do císařovy smrti roku 1612. Jeho zájem se obracel k drahým kamenům a minerálům, které studoval především pro jejich domnělé léčivé účinky. Roku 1609 vydal své základní dílo *Gemmarum et lapidum historia*, které se stalo důležitým milníkem na cestě k moderní mineralogii a krystalografii. Kolem roku 1588 se též pokoušel vyrobit transmutační tinkturu podle receptu, jenž našel v knize z otcovy pozůstalosti, ale neuspěl a k transmutační alchymii zaujal negativní stanovisko. Zajímal se o Paracelsa a jeho postupy při výrobě léčiv, i zde si však zachovával odstup. Nikdy se nestal přesvědčeným paracelsiánem a vždy se držel aristotelských filosofických východisek.

Jak Maier, tak i de Boodt byli všestranně vzdělanými humanisty s rozsáhlou škálou zájmů a schopností – psali učenou poesii, věnovali se hudbě (Maier skládal fugy, de Boodt komponoval pro loutnu) a především měli úzký vztah k výtvarnému umění. Oba byli, byť v různé míře, v kontaktu s tvorbou císařského rytce Aegidia Sadelera (1570–1629). Ta u Maiera ovlivnila jeho emblémy (*Atalanta fugiens*, 1617 a 1618), do nichž převzal náměty

některých Sadelerových rytin (*Theatrum morum*, 1608). De Boodt se sám na velmi vysoké úrovni věnoval přírodovědné kresbě a se Sadelerem spolupracoval na třetím svazku jeho a Stradových *Symbola divina et humana* (1603). De Boodt napsal do tohoto svazku *impresí* věnovaných různým, především italským knížatům komentáře; v této roli nahradila zesnulého císařského historiografa Jakoba Typotia.

Práce na příkladu obou lékařů a přírodovědců ukazuje na různé strategie mecenátu a komunikace s vědci u dvora císaře Rudolfa II., na rozmanitost přístupů k přírodovědné a hermetické tématice, které u císařského dvora koexistovaly a byly císařem podporovány, i na intelektuální kontakty a předávání podnětů mezi přírodovědci a dvorními výtvarnými umělci.

## **Abstract**

### **Emperor Rudolf II's Patronage of Alchemy. Michael Maier (1569–1622) and Anselmus Boëthius de Boodt (1550–1632)**

The work is focused on the emperor Rudolf II's (1552-1612) patronage of alchemy and two distinguished physicians interested in alchemy that lived for some time at the emperor's court. The text reflects these topics in its structure; therefore, it is divided into three parts.

The first part deals with the emperor himself and his support of alchemy at the court. Furthermore, the reasons of the emperor's interest in this field of research are analyzed, as well as historical and philosophical context of the research. Examined were also collaborators and closest courtiers to the emperor that took an interest in alchemy and the possibilities of practical realization of laboratory works at Prague castle, the question of their nature and expected results. Last but not least is discussed, to what extent was the emperor personally involved in the experiments.

The second chapter is about Michael Maier (1569–1622), a physician and alchemist, who came to Prague in the middle of 1608 with an intention to ask the emperor to support his research. Maier gained a doctorate in medicine in Basel and his interest in alchemy was purely medical. He wanted to offer the emperor a 'universal medicament' he had made himself and, subsequently, two books he printed in 1609 in Prague. After a year of waiting filled with futile attempts to gain an audience with the ruler, his wish was granted. He was heard out, admitted to the court and granted a hereditary title *comes palatinus*. Nevertheless, the emperor didn't support him financially, so he left Prague and continued with his travels and search for a patron, first in Germany and then in England. Even though he stayed at the court only for a brief time, it is clear that the encounter left a deep impression and later influenced his works, mainly his alchemical interpretation of classical mythology.

Anselmus Boëthius de Boodt (1550–1632) stayed in the emperor's service longer time than Maier, since 1588 till the emperor's death in 1612. He was interested in precious stones and minerals for their alleged healing effects. His fundamental work *Gemmarum et lapidum historia* was published in 1609 and it became an important milestone in the study of modern mineralogy and crystallography. Around 1588 he attempted to make a transmutative tincture according to a recipe he had found in a book he inherited from his father. However, he didn't succeed and thus he adopted a negative attitude towards transmutational alchemy. He took an interest in Paracelsus and his methodology of producing medicine, but even his work he

approached with certain reservations. He was never quite convinced by it and rather continued to follow philosophy of Aristotle.

Both Maier and Boodt were versatile humanists with all sorts of interests and abilities: they wrote educated poetry, composed music (Maier composed fugues, de Boodt composed pieces for lute) and had very close connection to art. They were both familiar, to various extents, with works of an engraver Aegidius Sadeler (1570-1629). It was his work that influenced Maier's emblems (*Atalanta fugiens*, 1617 and 1618) in which he adopted several themes from Sadeler's engravings (*Theatrum morum*, 1608). De Boodt cooperated with Sadeler on his and Strada's third volume of *Symbola divina et humana* (1603). De Boodt wrote commentaries for this book of *imprese* dedicated to the various, mainly Italian, counts. In this role he replaced deceased court historian Jakob Typotius. Moreover, de Boodt himself was pursuing scientific painting and he was quite skilled in this area as well.

This thesis shows different strategies employed in communication between scientists and the workings of patronage at the emperor Rudolph II's court. It is based on the example of two physicians and natural scientists. It also points out the variety of approaches to the scientific and hermetical themes that coexisted together at the court and was supported by the emperor. Lastly, it also draws attention to the contacts maintained between scientists and court artists and their mutual exchange of ideas.

## Obsah

<b>Předmluva</b>	<b>9</b>
<b>1. Přírodovědné zájmy a mecenát císaře Rudolfa II.</b>	<b>10</b>
1.1 Úvod	10
1.2 Habsburkové na českém trůnu a jejich podpora alchymie a přírodních věd	11
1.3 Výchova arcivévody Rudolfa a jeho budoucí přírodovědné zájmy	34
1.4 Okultní vědy v kontextu přírodních věd 16. století	38
1.5 Rozvoj přírodních věd v Čechách a přírodovědci na Rudolfově dvoře	46
1.6 Intelektuální zázemí císaře – jeho dvořané a jejich přírodovědné zájmy	51
1.7 Otázka náboženské tolerance a pražský pobyt Giordana Bruna	54
1.8 Rudolf II. a kabala	59
1.8.1 Vznik křesťanské kabaly a středověká apologetická literatura	59
1.8.2 Habsburští předchůdci Rudolfa II. a jejich podpora hebraistických studií	64
1.8.3 Rudolf II. a zdroje jeho zájmu o kabalu – dílo a osobnost Johanna Pistoria	68
1.8.4 Ohlasy kabalistické tematiky v osobní symbolice Rudolfa II.	75
1.8.5 Kabala a alchymie	83
1.8.6 Císař a rabbi aneb nepřekročitelné vzdálenosti	85
1.9 Laboratoria na Pražském hradě a praktické aspekty císařské podpory alchymie	90
1.10 Možnosti praktické realizace alchymického mecenátu	103
1.11 Hlavní směry „rudolfínské“ alchymie	108
<b>2. Michael Maier: lékařská alchymie a emblematika <i>Atalanty fugiens</i></b>	<b>112</b>
2.1 Úvod	112
2.2 Politické a společenské pozadí Maierova pobytu v Praze	116
2.3 Možnosti Maierových vědeckých kontaktů v Praze a okolnosti vytištění obou jeho tisků	117
2.4 Maierovo jmenování císařským služebníkem a jeho nobilitace	122
2.4.1 Symbolika Maierova erbu	127
2.5 Císařův Maier a Maierův císař	137
2.6 <i>Atalanta fugiens</i> a alchymická emblematika	139
2.6.1 Postavení <i>Prchající Atalanty</i> v kontextu Maierovy mýtoalchymie	140
2.6.2 Geneze <i>Prchající Atalanty</i>	143
2.6.3 Maierovo chápání poesie, hudby a harmonie	146

2.6.4 Maierova obrazová symbolika a její prameny	147
2.6.5 Svěbytnost alchymické emblematicky	149
<b>3. Anselmus Boëtius de Boodt: mineralogie, lékařství a <i>Symbola divina et humana</i></b>	<b>155</b>
3.1 Úvod	155
3.2 <i>Gemmarum et lapidum historia</i>	157
3.3 De Boodtova přírodovědná filosofie	159
3.4 Splendor drahých kamenů a odmítnutí teorie signatur	165
3.5 De Boodtova alchymická experimentace	170
3.5.1 Narativní a symbolická povaha zprávy o transmutaci	175
3.5.2 Spor pojmu a symbolu a diferenciacie alchymie	179
3.5.3 Postoj k teoriím transmutační alchymie a chymie	180
3.6 Komentáře ke třetímu dílu <i>Symbola divina et humana</i>	185
3.7 „Skrze jedno dosáhneš toho, co je pevné“	191
<b>Citovaná a použitá literatura</b>	<b>197</b>
<b>Obrazová příloha</b>	<b>239</b>

## Předmluva

Předkládaná disertační práce je výsledkem mého působení ve výzkumném centru Studia Rudolphina Ústavu dějin umění AV ČR, v. v. i., v němž pracuji od podzimu roku 2001 a díky němuž se mohu systematicky věnovat problematice vztahu přírodních věd a výtvarného umění v době vlády Rudolfa II. Toto téma jsem mohl rozpracovat v řadě předběžných a dílčích studií, povětšinou publikovaných v bulletinu tohoto centra (*Studia Rudolphina* 5/2005 až 11/2011). Své výzkumy jsem realizoval s velkou podporou mých kolegů prof. PhDr. Lubomíra Konečného, ředitele ÚDU AV ČR, v. v. i. a vedoucího mé disertační práce, PhDr. Beket Bukovinské, vedoucí výzkumného centra Studia Rudolphina, PhDr. Ivana Muchky, Mgr. Sylvy Dobalové, Ph.D. a PhDr. Michala Šroňka, CSc., jimž všem patří mé poděkování. Důležitým tištěným výstupem mých výzkumů, z nichž taktéž vychází předkládaná práce, se stala recentně publikovaná kolektivní monografie *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století* (nakladatelství Artefactum 2011), kterou jsem editoval spolu s prof. RNDr. Vladimírem Karpenkem, CSc. Při své odborné práci jsem vždy vycházel z jejího interdisciplinárního charakteru a snažil se proto vytvářet pro zpracovávaná témata, často podpořená granty Grantové agentury Akademie věd, širší badatelské kolektivy. Postupem času se okolo tématu vztahu přírodních věd a výtvarného umění v rudolfínské epoše ustavil okruh spolupracovníků, jimž vděčím za mnohé kvalitní odborné příspěvky i podněty k mé vlastní práci. Je proto mou povinností poděkovat těmto mým spolupracovníkům, především PhDr. Jaroslavě Hausenblasové, Ph.D., Mgr. Jakubu Hlaváčkovi, Ph.D., prof. RNDr. Vladimíru Karpenkovi, CSc., PhDr. Aleně Richterové, CSc. a RNDr. Josefu Smolkovi, CSc.

## 1. Přírodovědné zájmy a mecenát císaře Rudolfa II.

### 1.1 Úvod

Mezi knížecími podporovateli přírodních věd a umění v Evropě druhé poloviny 16. a začátku 17. století nenajdeme osobnost tak složitou a obtížně přístupnou porozumění, jakou představuje římský císař a český a uherský král Rudolf II. (\* 18. července 1552 Vídeň; † 20. ledna 1612 Praha) (obr. 1). Rudolf byl vzdělaným vládcem se široce rozvětvenými zájmy, ale také introvertním intelektuálem se sklony k mystickému prožívání skutečnosti, což nebylo obvyklé psychologické východisko pro panovníka, který stál na vrcholu dobové společenské pyramidy a plně si vážnost a význam svého mocenského postavení uvědomoval.<sup>1</sup> Z této základní polarizace císařovy osobnosti, rozpjaté mezi nutností působit navenek a snažit se ovládat „labyrint světa“ a potřebou uchýlovat se do „lusthausu srdce“,<sup>2</sup> kde k poznání Boha vedla – podle mystiků ovlivněných alchymií a Paracelsem – nejjistější cesta, vyplývající i protikladná svědectví, která nám o císaři poskytují dobové prameny. Jde především o relace současníků, kteří se s Rudolfem II. setkali a povětšinou jej hodnotili podle toho, nakolik císařova osobnost splňovala jejich představy a zapadala do jejich plánů. Není divu, že ve zprávách od nábožensky umírněných, humanisticky formovaných intelektuálů je zdůrazňována Rudolfova vzdělanost a *clementia*, zatímco u zastánců protireformace, jakými byli například papežští vyslanci, Rudolf vystupuje především jako latentní heretik a lidská troska ve vleku duševní choroby.

Rudolf sám však svou reprezentací dodával k těmto dvěma podobám ještě třetí tvář, jejíž umělecké ztvárnění dosáhlo mimořádné úrovně. V jejím rámci byly prvoplánové, konvenčně reprezentační alegorické významy podřízeny významům symbolickým,<sup>3</sup> které svou inspiraci čerpaly z dobové humanistické kultury, resp. z těch jejích nejkomplicovanějších projevů, k nimž patřila emblematika a hieroglyfika stejnou měrou jako novoplatonská a hermetická filosofie. Přestože se v této rovině sebe prezentace Rudolf II. snažil vtisknout obrazu své osobnosti určité jednoznačné, majestátní a triumfální rysy – především coby vítěze nad nepřítelem celého křesťanstva, tedy nad Turky –, rozhodně nelze říct, že by v nich svou osobnost odhaloval – spíše naopak! Mnohé z těchto projevů ztrácí při

---

<sup>1</sup> To zdůrazňuje např. Erich Trunz, podle něhož všichni, kteří mohli Rudolfa navštívit, a to včetně jeho protivníků, hovořili o jeho vážnosti ztělesňující milost Boží. Viz Trunz (1992), s. 8. K politické symbolice vlády Rudolfa II. viz Vocolka (1981).

<sup>2</sup> Polarita vyjádřená titulem jednoho z nejznámějších děl Jana Amose Komenského.

<sup>3</sup> Nejvýznamnějším souhrnem takto pojeté reprezentační symboliky jsou *Symbola divina et humana* (Pragae 1601–1603), která vznikla v součinnosti Ottavia Strady s Jacobem Typotiem a rytcem Aegidiem Sadelerem. Po Typotiově smrti napsal komentáře do 3. dílu Anselmus Boëthius de Boodt – viz kapitola jemu věnovaná. Teoretickým komentářem k dílu je posmrtně vydané Typotiovo dílo *De Hierographia* (Pragae 1618).



podrobnějším zkoumání svou jednoznačnost a působí spíše enigmaticky.<sup>4</sup> Jako by se v nich Rudolf odhaloval i zahaloval zároveň (obr. 2–3).

Rudolfův zájem o alchymii byl spolu se zájmem o astronomii a astrologii, sběratelství a výtvarná umění, ale i o kabal, resp. její křesťanskou verzi a s ní spojenou magii konstantou jeho osobnosti. Intenzitu těchto zájmů neovlivnily ani Rudolfovy mocenské prohry v posledních šesti letech jeho vlády. Jak doložíme níže, většina uvedených zájmů nebyla v habsburském rodě nikterak výjimečná a Rudolf značnou měrou navazoval na rodovou a dobovou tradici. Intenzita, s níž se jim věnoval, dosáhla nejen šíře, ale i hloubky, k jejichž pochopení je třeba zabývat se též obdobím Rudolfova formování, tedy jeho výchovou a vzděláváním.

## 1.2 Habsburkové na českém trůnu a jejich podpora alchymie a přírodních věd

Se zájmem o alchymii a okultní nauky se u čelných představitelů habsburského rodu setkáváme v různé intenzitě a s různými akcenty již u řady předků Rudolfa II., jeho přímé předchůdce na českém trůnu nevyjímaje.<sup>5</sup> Prokazatelné jsou od doby vlády císaře Friedricha III. (1415–1493), s nímž vedl roku 1455 spor o „*knihy o černém umění a přírodních věcech, které kdysi patřily českému králi Václavovi*“,“<sup>6</sup> Ladislav V. Pohrobek, který byl coby český král a syn Albrechta Habsburského jejich legitimním dědicem.<sup>7</sup> Císař Friedrich vlastnil i další mimořádně cenné rukopisy Václava IV., zvláště pak jeho mnohosvazkovou, skvostně iluminovanou Bibli. Mezi Václavovými rukopisy, které se dochovaly, mají významný podíl rukopisy astrologické a vzhledem k jedné zmínce Václavova lékaře Albíka z Uničova je velmi pravděpodobné, že se mezi nimi nacházely i iluminované alchymické rukopisy.<sup>8</sup> Friedrichův zájem o alchymii vyplývá i z dalších indicií, například z jeho enigmatické devízy

<sup>4</sup> Typickou ukázkou takového reprezentačního uměleckého díla je Rudolfova bysta od Adriaena de Vries z roku 1603 (Kunsthistorisches Museum Wien), která obsahuje složitě koncipovanou astrologicko-profétickou symboliku. Viz Müller – Kaschek (2001).

<sup>5</sup> Vyhroceně formulovaným připomenutím alchymických zájmů Habsburků je rukopis *Speculum alchemiae in IV libris*, který byl nejspíše věnován Rudolfu II. a jehož autor se označuje jako Odoardus Scotus; podle Evansova názoru jím byl Edward Kelly. Viz Evans (1997), s. 252 a 271. Kámen filosofů je v rukopise definován jako „*neproniknutelné tajemství přírody, nejvyšší zázrak umění, lékař mega- i mikrokosmu, nejúčinnější lék těla, nejzáhadnější tinktura kovů, nejdůstojnější zaměstnání králů a císařů, uchovatel života, navraceč mládí, obnovitel upadlé doby a štědrý dárce nesmírných pokladů a nejvyšších poct.*“ Österreichische Nationalbibliothek (dále ÖNB), sig. 11404, fol. 7. To, že jsou Habsburkové vlastníky „pravé filosofie“, je podle rukopisu důsledkem Božího vyvolení a předurčení k císařské hodnosti, již si zasloužili díky úctě k hostii, kterou projevil první císař z jejich rodu, Rudolf I. Habsburský (tamtéž, fol. 9).

<sup>6</sup> Tedy Václavovi IV. (1361–1419), synovi císaře a českého krále Karla IV. (1316–1378), který se měl též zajímat o alchymii. Přímé doklady tohoto zájmu však neexistují.

<sup>7</sup> Krása (1971), s. 17.

<sup>8</sup> Albík uvádí v díle *Vetularius*, dochovaném v rukopise KNM sign. XI E 20, fol. 7v: „*Et idem rex quesivit a me, nonne valeret, ut traheretur per alembicum, sicut fit aqua rosearum aut oleum balsami artificiale.*“ Z toho vyplývá, že Václav IV. znal ikonografický motiv Krále v alchymické nádobě. Cituje Bartoš (1947), s. 484.

„A.E.I.O.V.“, která patrně souvisela s alchymickou symbolikou.<sup>9</sup> Friedrich měl uvést do znalostí alchymie a dalších okultních nauk i svého syna a nástupce na císařském trůnu Maxmiliána I. (1459–1519),<sup>10</sup> což se odrazilo v Maxmiliánově autobiografii i ve spise *Weisskunig*.<sup>11</sup> Maxmilián udržoval styky s proslulým znalcem magie a hermetismu opatem Trithemiem, kterému adresoval sérii otázek týkajících se magie a povahy démonů. Trithemius na ně císaři nejen odpověděl, ale také mu roku 1508 věnoval svá důležitá pojednání *Polygraphia* a *De septem secundeis*.<sup>12</sup> Jako císařův sekretář působil roku 1511 Heinrich Cornelius Agrippa z Nettesheimu, autor později vydaného základního díla o magii, astrologii, kabale a hermetické filosofii *De occulta philosophia* (Colonia Agrippina 1533).<sup>13</sup>

Je tedy zřejmé, že habsburská podpora okultních nauk se v 16. století neomezovala na alchymii, což je třeba zdůraznit pro lepší pochopení historického kontextu vládcovského mecenátu. Jak naznačuje již zájem o postavu Agrippy z Nettesheimu, pozornost byla věnována též hebraistickým a kabalistickým studiím.<sup>14</sup> Stejně jako v případě alchymie měly i tyto zájmy praktické a politické důvody – byly nejen projevem zájmu o vlastní problematiku, ale mohly být chápány i jako prostředek ideového vlivu na židovskou komunitu a jako podpora teologického hledání „původního zjevení“ v neklidné době prudce se rozvíjející reformace (viz níže).

U dvora Ferdinanda I. se tak setkáváme například s postavou, která stála svými zájmy na pomezí kabaly a okultní filosofie – byl jí Paulus Scalichius (Skalič) (1534?–1575),<sup>15</sup> dvorní kaplan Ferdinanda I. a Maxmiliána II. Tento katolík, který přešel k reformovaným a zase se vrátil ke katolicismu, studoval nejprve v letech 1547–1551 ve Vídni. Zde získal titul magistra

---

<sup>9</sup> Viz Soukup (2007a), s. 112.

<sup>10</sup> Telle (1975), s. 321–322. Autor uvádí řadu dobových odkazů, více či méně vypovídajících a důvěryhodných, na císařovy alchymické zájmy. Připomíná, že Maxmilián se stejně jako jeho otec zajímal o umělou výrobu drahých kamenů a že další technologické aspekty alchymie mohly Maxmiliána zajímat v souvislosti s jeho často zmiňovaným zájmem o hornictví, metalurgii a vojenství.

<sup>11</sup> Jak uvádí Telle, v Maxmiliánově knihovně v Innsbrucku se nacházela díla k nigromancii jako *Picatrix* nebo *Clavicula Salomonis*. Viz Telle (1975), s. 320. Poučení o „*tajném vědění a zkušenosti světa*“ ve *Weisskunig* není primárně zaměřeno na „okultní nauky“, jmenovitě na alchymii. Jde o poznatky, které umožňují králi, aby udržoval své poddané v podřízenosti, aby jim vsutku „dominoval“. Na prvních dvou místech mezi těmito „tajnými“ poznatky stojí poučení o všemohoucím Bohu a o vlivu planet, odkud též vyplývá důležitost „*umění pozorování hvězd*“. Mladý král si dále žádá poučení i o „černém umění“, kterým však není míněna alchymie, ale nigromancie. Když se ho starý král ptá, co z něj chce získat, a varuje ho, že je prokletím duše, hříchem a svedením lidí, mladý král mu odpovídá citátem ze sv. Pavla, podle něhož máme studovat všechny věci, špatné pak odvrhnout a dobré podržet. Starý král poté svolí a mladý král studuje černé umění u jednoho velice učeného muže. Nakonec je odvrhne jako jsouci v rozporu s příkazem „*v jediného Boha věřiti budeš*“. Viz *Der Weisskunig* (1888), s. 64.

<sup>12</sup> Brann (1999), s. 96–97, 106–107, 133.

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 114–116.

<sup>14</sup> K širšímu kontextu tohoto tématu viz Purš (2009), s. 198–219.

<sup>15</sup> Ke Skalichovi viz Krabbel (1915).

a poté v Bologni dosáhl roku 1552 titulu doktora teologie.<sup>16</sup> Téhož roku odjel do Říma, kde se střetl ohledně svých *Conclusiones divines* s jezuitu. Přesto se vrátil do Vídně s doporučením od papeže Julia III., což mu vyneslo místo dvorního kaplana Ferdinanda I. Ten však v něj později ztratil důvěru a roku 1557 jej vypověděl z Vídně – rok předtím však Skalič ještě stačil vydat a Ferdinandovi I. dedikovat traktát *Occulta Occultorum Occulta Seu Mysticae Philosophiae Theses* (Viena 1556). Později se ke dvoru vrátil a působil jako kaplan císařova syna a nástupce Maxmiliána II., kterému dedikoval spisek útočící na Paracelsovo proroctví.<sup>17</sup>

V souvislosti se Skaličem připomeňme ještě jednu postavu nejasných historických kontur, která je též uváděna v souvislosti s Ferdinandem I. Jde o údajného autora velmi stručného, přesto však velice rozšířeného a pověstného alchymického textu *Processus sub forma missae*.<sup>18</sup> Asi jde o jediný, dodnes velice diskutovaný pokus představit alchymickou nauku ve formě mše svaté (resp. její části od *introitu* po *complendu*). Jeho autor, Melchior Cibirinský (obr. 4), býval ztotožňován s uherským arcibiskupem Nicolausem Olahem (1493–1598), podle posledních výzkumů by však měl být synem zlatníka Johannese Melchiora (1478–1509) ze sedmihradského Sibiu.<sup>19</sup> Pro nás je však důležitější zpráva z nejstaršího rukopisného dochování textu, podle níž byl text „alchymické mše“ předán bosenským králem Štefanem († 1463) uherskému a českému králi Ladislavu V. Pohrobkovi (1440–1458), jehož nejmenovaný kaplan text redigoval. Text měl být nalezen o mnoho let později Melchiorem,<sup>20</sup> který společně s českým šlechticem Andreou Schampasou Pattenstatim padělal mince. Za to byl 5. května 1531 z příkazu Ferdinanda I. sťat.<sup>21</sup> Jung ztotožnil tohoto Melchiora s kaplanem a astrologem, jenž působil roku 1490 na dvoře krále Vladislava II. Jagellonského.<sup>22</sup> Popravu jistého kněze Mikuláše v roce 1531 potvrzuje také Daniel Adam z Veleslavína (1545–1599) ve svém *Historickém kalendáři*, kde praví, že: „5. května 1531 v pátek po sv. Filipu a Jakubu [byl] nějaký kněz Mikuláš z rozkazu krále Ferdinanda sťat mečem na dvoře staroměstské radnice, protože minci falešnou dělal. Někteří o něm jistili, že byl dobrý alchymista.“<sup>23</sup> Doplňme ještě, že Bavor Rodovský z Hustiřan uvádí v rukopise *Alchymie česká* předpis „kněze Mikuláše

<sup>16</sup> *Allgemeine Deutsche Biographie* (1892), XXXIV, s. 443–444.

<sup>17</sup> *Corpus Paracelsisticum* I (2001), s. 287; Sudhoff (1958), s. 217.

<sup>18</sup> K textu viz Purš – Hlaváček (2008), s. 195–205 (překlad textu), s. 207–217 (historická studie k textu).

<sup>19</sup> Kiss – Láng – Popa-Gorjanu (2006), s. 143–159.

<sup>20</sup> Lat. *Nicolaus Matzerus Cibirensis Transsylvanus*.

<sup>21</sup> Viz ÖNB, Cod. 11133, in folio, 402 f. Jde o rukopis české provenience, konvolut latinských, německých a českých traktátů, překladů a nejrůznějších opisů částečně psaných tajným písmem, který pořídil v letech 1604–1608 Šimon Tadeáš Budek z Lešin a Falkenberka. V jiném rukopisném dochování Melchiorova textu (ÖNB, Cod. 11334) je tento kněz nazýván „Herr Nicolai von winterwitz“. Viz *Corpus Paracelsisticum* II (2004), s. 544.

<sup>22</sup> Jung (2000), s. 153, pozn. 156.

<sup>23</sup> Cituje Pejml (1933), s. 31.

*Smolce, kterého dal Ferdinand král stíti*“.<sup>24</sup> Zřejmě je tedy pouze to, že se Ferdinand I. v osobě jistého kněze Melchiora či Mikuláše setkal i s podvodnou alchymii a vyrovnal se s ní typickým způsobem, vynesemím hrdelního trestu.

Zcela odlišné, totiž přátelské povahy byly nejspíše Ferdinandovy kontakty s lékařem a paracelsiánem Georgem Fedrem z Rodachu,<sup>25</sup> s nímž se roku 1559 radil o lékařských otázkách.<sup>26</sup> Fedro byl univerzitně vzdělaným humanistou ovládajícím latinu a řečtinu, a jak bylo dobovým zvykem, také příležitostným básníkem píšícím poezii určenou svým učeným přátelům, např. Johannu Oporinovi.<sup>27</sup> Díky svým službám císaři byl jmenován tajným radou hraběte Scipia d'Arco. Fedro často cestoval po území říše a rozvíjel své kontakty se vzdělanci i urozenými podporovateli paracelsiánské alchymie. Na svých cestách se v 50. a 60. letech seznámil s lékařskými a alchymickými spisy z pozůstalosti kurfiřta Ottheinricha (1502–1559) a také s písemnostmi, jež původně vlastnil vévoda Arnošt Bavorský (1500–1560). Studoval i pozůstalost faráře Johanna Brandta, kterému Paracelsus věnoval své pojednání *Von den tartarischen Krankheiten*, a také Paracelsovy spisy, které po jeho smrti zůstaly v Salcburku. Fedro se úzce přátelil s významným alchymistou z Neuburgu Hansem Kilianem, který si jej vážil jako znalce „*řeckého a arabského lékařství*“ i „*nově objeveného lékařství*“ (tedy paracelsiánské medicíny). Kilian doporučoval Fedra v dopisech z let 1575 a 1577 falckraběti Ludvíkovi jako lékaře, který „*sloužil dvěma císařům, čtyřem královnám a arcivévodovi Ferdinandovi*“.<sup>28</sup> Fedro se vskutku díky svému setkání s Ferdinandem I. seznámil ještě s dalšími členy habsburského rodu. V 60. letech působil jako lékař dcery Ferdinanda I., polské královny Kateřiny Habsburské (1533–1572), a roku 1567 se ve Vídni podílel na vyléčení jejího těžkého onemocnění. V roce 1572 patrně pobýval v doprovodu královny v Linci, neboť po jejím úmrtí 10. února téhož roku byl významně odměněn v její závěti nádobím z drahého kovu a 200 zlatými. Z toho lze usuzovat, že jeho předchozí léčba nebyla bez úspěchů. Roku 1577 pobýval Fedro v Innsbrucku a velmi pravděpodobně se tam setkal s tehdejší tyrolským vládcem, arcivévodou Ferdinandem II. Tyrolským, který se velmi zajímal o hornictví, metalurgii a alchymii a byl otevřený podpoře paracelsiánského lékařství (viz níže). Kromě

---

<sup>24</sup> KNM, sign. I G 22, fol. 169r. Viz Ebelová (1995), s. 119.

<sup>25</sup> Lat. *Georgius Phaedro Rodocherus*. Základní informace o Fedrovi přejímám z *Corpus Paracelsisticum* II (2004), s. 529–535.

<sup>26</sup> Fedro v dedikaci svého spisu *Verantwortung [...] Auff etlich unglimpff der Sophistischen Artzten* (1566) doslova říká, že Ferdinand I. je paracelsiánské medicíně nakloněn. Spis je dedikován kurfiřtovi a arcibiskupovi Fridrichu IV. z Wied (1518–1568) a Fedro se v něm brání proti útokům na svou osobu a paracelsiánskou medicínu v rané fázi velkého sporu, který se okolo Paracelsa rozhořel mezi lékaři především v 70. letech po vydání spisu Thomase Erasta *Disputationes De medicina nova [...] Paracelsi* (Basel 1571–1573).

<sup>27</sup> Johannes Oporinus (1507–1568) byl významným vydavatelem a původně Paracelsovým fámulem.

<sup>28</sup> Viz *Corpus Paracelsisticum* II (2004), s. 529–533, 548; Soukup (2007a), s. 325–326.

toho Fedro již roku 1564 léčil nejmenovaného příslušníka rodiny Welserů,<sup>29</sup> tedy jednoho z příbuzných Ferdinandovy ženy Filippiny Welserové (1527–1580), která se sama intenzivně zabývala léčitelstvím. Je zřejmé, že Fedro patřil k respektovaným autorům na poli paracelsiánské alchymie, neboť lékařské a alchymické spisy, které vydal, byly dále přetiskovány.<sup>30</sup> Jeho pojednání byla zařazena do vydání děl Basila Valentina<sup>31</sup> nebo do sbírky uspořádané Benediktem Figulem.<sup>32</sup> Některá jeho díla, zvláště alchymika, se udržela na knižním trhu až do 18. století.

Zájem Ferdinanda I. o paracelsiánské lékařství se nejspíše datoval již od jeho pravděpodobného osobního setkání s Paracelsem (obr. 5), o jehož okolnostech však bohužel nemáme dostatek validních informací a které bylo nedlouho poté zahaleno hávem legend. Nejprve zmiňme, že sám Paracelsus žádal Ferdinanda I. o podporu v dedikacích dvou děl vydaných roku 1536. Prvním z nich bylo hlavní Paracelsovo lékařské dílo vydané ještě za jeho života, *Große Wundarzney*, druhým pak předpověď na dvacet čtyři let, která byla určena přímo panovníkovi (obr. 6–7).<sup>33</sup> Rok poté se Ferdinand I. musel vložit do sporu, který vyvolal Jan III. z Lipé, jehož Paracelsus neúspěšně léčil na jeho zámku v Moravském Krumlově. Ferdinand Paracelsa nejprve povolal do Prahy a poté do Vídně, nicméně ve sporu zaujal spíše smířlivé stanovisko a vyzval obě strany, aby jej vyřešily nikoli soudní cestou, ale vzájemnou dohodou, k čemuž pak s velkou pravděpodobností došlo.<sup>34</sup> Paracelsus měl být též přijat dvakrát Ferdinandem ve Vídni, pro dvojí setkání však nemáme dosti důkazů.<sup>35</sup> O setkání císaře s Paracelsem informuje na základě zpráv z Ferdinandova blízkého okolí jeho osobní lékař Johannes Crato z Kraftheimu (1519–1585) v dopise Thomasi Erastovi z 15. května 1570. Podle Cratona měl mít Paracelsus, který přišel do Vídně z Uher, u vídeňského dvora přívržence a na příkaz Ferdinanda mu měla být předána jeho bedna s knihami, která zůstala v Moravském Krumlově. To by ukazovalo na určitou vstřícnost ze strany panovníka. Na druhé straně Crato referuje, že Ferdinand měl Paracelsa nazvat „podvodníkem“, protože jej dvakrát marně vyzýval k disputaci s lékaři. K tomu je třeba dodat, že jak Crato, tak i Erastus, který dopis otiskl, patřili k nejzavilejším odpůrcům Paracelsa, kterého odmítali nejen pro jeho názory na lékařství a kritiku galénovské medicíny,

<sup>29</sup> Viz *Corpus Paracelsisticum* II (2004), s. 532–533.

<sup>30</sup> *Pestis epidemiae curatio*, 1652; *Chirurgia minor*, 1562; *Aquila coelestis sive correcta hydrargyri praecipitatio*, 1562; *Die Cur der [...] Pestilenz*, po 1565, aj.

<sup>31</sup> *Triumphwagen Antimonii*, 1604.

<sup>32</sup> *Paradisus aureolus hermeticus*, 1608.

<sup>33</sup> *Prognosticatio ad vigesimum quartum annum duratura [...]. Ad illustrissimum ac potentissimum principem Ferdinandum [...] Anno XXXVI.*

<sup>34</sup> Viz Rothkegel – Benzenhöfer (2001).

<sup>35</sup> Viz *Corpus Paracelsisticum* II (2004), s. 543.

ale ještě více jim byl trnem v oku jako domnělý kacír, jmenovitě „arián“, tedy popírač božské podstaty Krista.<sup>36</sup>

Paracelsovo údajné setkání s Ferdinandem začalo nabývat rysů legendy – podobně jako později setkání císaře Rudolfa II. s rabím Löwem roku 1592 na Pražském hradě.<sup>37</sup> Poukazuje na to především text takřka pohádkového původu, který se pod názvem *Colloquium Ferdinandi Regis cum D[omino] Theophrasto Paracelso Sueuo factum a[nno] 1553* dochoval v obsáhlém již citovaném konvolutu alchymických textů Šimona Tadeáše Budka z Lešín a Falkenberka.<sup>38</sup> Jde o původní česky psanou zprávu o údajném Paracelsově léčení českého a římského krále Ferdinanda I. ve vídeňském Hofburgu, po němž následovala králova rozprava s Paracelsem o základních otázkách transmutační alchymie.<sup>39</sup> Jako literární vzor mohla posloužit podobná literární zpracování údajného setkání panovníka – v tomto případě Maxmiliána I. – s alchymistou, nigromantem či přímo Paracelsem, která pocházela od Hanse Sachse i od anonymních autorů.<sup>40</sup> Přestože Budek na konci svého textu uvádí řadu jmen konkrétních historických postav, které se pohybovaly na dvoře Ferdinanda I. a měly tuto historku dosvědčit, nepochybné je pouze to, že spoluvytváří jednu z faset legendy, která se kolem postavy „pověstného doktora Theophrasta“ začala vytvářet nedlouho po jeho smrti.<sup>41</sup> Nicméně je třeba zdůraznit, že tím není význam textu vyčerpán. Přesně posoudit jeho vztah k realitě nelze, stejně jako jej nelze lehce odmítnout jako čistou fabulaci.<sup>42</sup> Proto i on nepřímě odkazuje na zájem – byť nejspíše kritický a opatrný – ze strany habsburského dvora o Paracelsa i jeho následovníky, který se později rozvine ve zjevnou podporu u Ferdinandova vnuka Rudolfa II.

Pro celkové posouzení reálných i potenciálních vztahů Ferdinanda I. k alchymii a paracelsiánství ještě připomeňme, že u jeho dvora působil i lékař Bartholomeus Carrichter (asi 1510–1567), který udržoval nejpозději od roku 1562 těsné kontakty s jedním z hlavních Paracelsových editorů a vydavatelů Michaellem Toxitem.<sup>43</sup> Mezi císařovými osobními lékaři působil i Stephanus Lauraeus Amorfortius, který se bezpochyby zabýval lékařskou alchymií, neboť mu basilejský vydavatel Gulielmus Grataroli věnoval traktát *De quinta essentia* (Basel

---

<sup>36</sup> Erastus (1571–1573), s. 159–160, cit. podle *Corpus Paracelsisticum* II (2004), s. 543–544.

<sup>37</sup> Viz Purš (2009).

<sup>38</sup> ÖNB, cod. 11133. Viz *Tabulae codicum* (1864–1899), VI, s. 274.

<sup>39</sup> K textu podrobněji Tschinkel (1975), s. 335–343. Celková analýza textu z hlediska Paracelsova učení zatím chybí.

<sup>40</sup> Telle (1975), s. 315–333.

<sup>41</sup> K biografickým líčením Paracelsova života viz Limbeck (1994), s. 1–57.

<sup>42</sup> Tento rys zdůrazňuje i Joachim Telle u textů vztahujících se k Maxmiliánovi I. Viz Telle (1975), s. 320.

<sup>43</sup> *Corpus Paracelsisticum* II (2004), s. 335–341.

1561?).<sup>44</sup> Doložené kontakty měl Ferdinand I. také s alchymistou a paracelsiánem Leonhardem Thurneisserem (1531–1596), jemuž roku 1559 vystavil povolení pitvat tělo Elisabethy Carfelserové, popravené ve Schwazu v Tyrolích. Na základě poznatků získaných pitvou Thurneisser vyhotovil své *Confirmatio Concertationis*, s odkrývacím vyobrazením ženského těla.<sup>45</sup> V neposlední řadě je třeba zmínit také českého lékaře Tadeáše Hájka z Hájku (1526–1600),<sup>46</sup> který Ferdinandovi I. věnoval 1. vydání svého spisu *Metoposcopia* (Praga 1562).<sup>47</sup> Hájek se intenzivně zabýval přírodními vědami, vedle astronomie, v níž nejvíce proslul, také paracelsiánskou alchymií, o níž si korespondoval například s Tychem Brahem nebo Georgem Joachimem Rheticem.<sup>48</sup> V dedikaci 2. vydání své knihy arcivévodům Arnoštovi, Matyášovi a Maxmiliánovi píše, že s ním císař Ferdinand I. často konverzoval o skrytých věcech přírody a zvláště o astronomii.<sup>49</sup> Dodejme k tomu, že jeho spisek – pojednání o výkladu povahy člověka a jeho osudu z vrásek na tváři – nesouvisí bezprostředně s laboratorní alchymií, ale stýká se s důležitým teoretickým postulátem Paracelsova učení, jímž je nauka o signaturách, tedy o znacích, kterými se v přírodě projevují skryté vlastnosti věcí.<sup>50</sup>

Tadeáš Hájek je postavou, která spojuje vědecké kruhy okolo Ferdinanda I. a jeho syna a nástupce na císařském trůnu Maxmiliána II. (1527–1576). Jak poukázali již Kühlmann a Telle, Maxmilián byl paracelsiánství – na rozdíl od svého mladšího bratra Ferdinanda – spíše vzdálen.<sup>51</sup> Přestože mu bylo dedikováno několik významných děl, například Toxitovo vydání Paracelsových *Archidoxa* (Strasbourg 1570)<sup>52</sup> nebo mysticky orientovaná *Monas Hieroglyphica* (Antwerp 1564), kterou mu s velice devótní dedikací věnoval John Dee (1527–1608),<sup>53</sup> hlavní císařův zájem patřil botanice, zoologii a zahradnímu umění.<sup>54</sup> Přesto se u jeho dvora pohybovaly i osoby zaujaté okultními naukami, jako například v letech 1574–1576 francouzský lékař a praktikující alchymista Guillaume Aragosius, který se přátelil

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 544.

<sup>45</sup> Soukup (2007a), s. 250.

<sup>46</sup> Viz Smolka (2008a) a (2008b).

<sup>47</sup> Viz Smolka – Šolc (2008).

<sup>48</sup> *Corpus Paracelsisticum* I (2001), s. 82–87.

<sup>49</sup> „Saepe enim ad eius colloquium eram admissus; quia de occultibus rebus naturae, praesertim vero Astronomicis, libertissime colloquebatur...” *Aphorismorum Metoposcorum...* (1584), s. 16.

<sup>50</sup> Purš (2011c), s. 423–458.

<sup>51</sup> *Corpus Paracelsisticum* I (2001), s. 286–287, odkud přebírám i další informace.

<sup>52</sup> Viz Sudhoff (1958), Nr. 118, s. 187–190.

<sup>53</sup> Dee se účastnil v září 1563 v Prešpurku Maxmiliánovy korunovace na uherského krále, což jej podle jeho vlastních slov přimělo k dedikaci svého spisu. Na toto věnování se odvolával při své audienci u Maxmiliánova syna a nástupce Rudolfa II. na Pražském hradě, k níž došlo roku 1586. Viz Casaubon (1659), s. 318.

<sup>54</sup> Maxmilián II. založil proslulý letohrádek Neugebäude u Vídně, viz Lietzmann (1987).

s Theodorem Zwingerem a zastupoval hermeticko-novoplatonský (neboli kabalistický) směr přírodovědy. Maxmilián si také dopisoval s již zmiňovaným Leonhardem Thurneisserem; jejich korespondence se však bohužel nedochovala.

K důležitým přírodovědcům na dvoře Maxmiliána II. patřil francouzský humanista a botanik Carolus Clusius (Charles de l'Ecluse, 1526–1609), kterého císař povolal do Vídně roku 1573, aby tam zřídil zahradu pro léčivé rostliny. Byl pro něj vytvořen zvláštní post *praefectus horti caesarei*. Rudolf II. jej sice ze svých služeb propustil, Clusius však zůstal až do roku 1587 ve Vídni. Patřil k prvním botanikům, kteří popsali alpskou flóru. Přátelil se a spolupracoval s dvorním historiografem Johannem Sambukem (1531–1584), jenž proslul jako vydavatel starých textů a jako tvůrce emblémů. V jeho knihovně se nacházel velký počet mystických a hermetických děl, která se stala po Sambukově smrti součástí vídeňské dvorní knihovny.<sup>55</sup> Jak ukazuje předmluva k jeho *Emblematum* (Antverpiae 1564), měl smysl pro tajemství spojované s hermetickou filosofií, neboť své emblémy charakterizuje jako významově zastřené, mající zaměstnávat ducha stejně jako temné, tajemné písmo Egypťanů a pythagorejců.<sup>56</sup> Přesto však je třeba dodat, že emblém s námětem alchymie v jeho knize apostrofuje tuto nauku jako marnost – *alchimiae vanitas*, jako hledání páté esence, která nikdy neexistovala (obr. 8).<sup>57</sup> Pro Clusiovu vědeckou činnost byl důležitý pobyt na zámku Güssing u významného uherského magnáta Balthasara (Boldizsára) Batthyányho (1543–1590), který se kromě botaniky též angažoval v hornictví a prakticoval s ním spojenou alchymii – literaturou o ní měl ostatně dobře zásobenou knihovnu. Zájem o alchymii měl vzbudit i u svého hosta.<sup>58</sup>

Jasnou limitu v případném zájmu císaře Maxmiliána II. o okultní nauky bezpochyby představoval fakt, že jedním z nejvýznamnějších humanistů u jeho dvora, který působil nejen jako osobní lékař, ale také jako poradce v politických otázkách, byl již zmiňovaný, Paracelsovi ostře nepřátelský Johannes Crato z Kraftheimu (1519–1585). Crato studoval ve Wittenbergu, Lipsku a Padově a kromě toho, že proslul četnými úspěšnými léčbami – proto též byl lékařem tří císařů, Ferdinanda I., Maxmiliána II. i Rudolfa II. –, se úzce přátelil s Lutherem a Melanchthonem. V náboženských otázkách však zastával uměřenou pozici, která byla – jako u řady jiných humanistů – v rozporu s dobovým trendem postupující konfesionalizace.<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> Soukup (2007a), s. 327–328.

<sup>56</sup> Cit. Preiss (1974), s. 267.

<sup>57</sup> Sambucus (1564), s. 185.

<sup>58</sup> Viz Bobory (2009).

<sup>59</sup> Soukup (2007a), s. 328–329.



Z nejbližších příbuzných Rudolfa II. věnoval alchymii zdaleka nejsystematičtější pozornost jeho strýc a Maxmiliánův mladší bratr, arcivévoda Ferdinand II. Tyrolský (1529–1595), který byl za vlády Ferdinanda I. v letech 1548–1567 místodržícím v českém království (obr. 9). Lze říct, že stejně jako v oblasti sběratelství a budování kunstkorny představoval i v oblasti podpory alchymie bezprostředního Rudolfova předchůdce a bezpochyby též inspirátora, byť jeho osobní vztahy k císařskému synovci byly často poměrně napjaté.<sup>60</sup> Vzhledem k této roli věnujeme arcivévodovi větší pozornost, neboť na jeho osobnosti lze poměrně zřetelně ukázat, nakolik byl i Rudolfův zájem o alchymii nikoli pošetilým vrtochem melancholického císaře, ale logickou součástí jeho vládcovských aktivit. Zájmy Ferdinanda II. Tyrolského tak vrhají svými obecnými rysy nezanedbatelné světlo i na Rudolfa II., přes veškeré odlišnosti v jejich individuální psychologii, která však v těchto aktivitách hrála daleko menší roli, než jak bylo dříve v historické literatuře neustále opakováno.<sup>61</sup>

Základní informaci o arcivévodových alchymických zájmech přinesla již biografie sepsaná Josephem Hirnem, podle něhož měl Ferdinand svou vlastní chemickou kuchyni<sup>62</sup> a byl často viděn ve společnosti alchymistů. O jejich činnosti si dopisoval s Philippem Eduardem Fuggerem, stejně jako byl informován o působení a údajných úspěších alchymistů u saského dvora. Často měl posílat alchymisty do své mincovny v Hall, aby tam prováděli zkoušky. Ty prý vycházely na prázdno, stejně jako další aktivity alchymistů u arcivévodových dolů, a zadávaly komoře podnět k vážným stížnostem a výtkám, že v důležitých otázkách týkajících se dolů poprává alchymistům příliš sluchu.<sup>63</sup>

Ferdinand Tyrolský se sám věnoval alchymické praxi v laboratoriu, což souzní s jeho dalšími zálibami v řemeslech, především se zálibou ve slévačství, neboť i při odlévání menších plastik<sup>64</sup> přicházel do bezprostředního kontaktu s metalurgickými technologiemi. Jeho záliba v tomto řemesle jej dokonce ohrožovala na zdraví, neboť tyrolské rudy mědi

---

<sup>60</sup> Arcivévoda byl vlivným doyenem habsburského rodu, který se spolu s ostatními arcivévody, bratry císaře Rudolfa II., často aktivně zapojoval do diskusí v nejužším kruhu habsburského domu o císařově sňatku a o otázce následnictví na císařském trůnu, která byla vzhledem k absenci Rudolfových legitimních potomků neustále otevřená a způsobovala v říši nervozitu. Viz Janáček (1987), s. 255–267.

<sup>61</sup> Je určitým paradoxem, že ačkoli k zhodnocení zájmu o alchymii máme u Ferdinanda II. Tyrolského mnohem více relevantních a poměrně dobře vypovídajících pramenů včetně obsáhlého soupisu jeho knihovny než v případě Rudolfa II., nikdo se těmito aspekty jeho osobnosti doposud systematicky nevěnoval. Viz Purš (2007a), s. 75–109.

<sup>62</sup> Autor bohužel neupřesňuje, zdali se arcivévodova alchymická dílna nacházela na jeho zámku Ambras, anebo v areálu Hofburgu v Innsbrucku.

<sup>63</sup> Hirn (1885–1888), I, s. 364–365.

<sup>64</sup> Nelze však vyloučit, že se tomuto zájmu aktivně věnoval již za svého místodržitelství v Čechách, kdy začala vznikat jeho sbírka zbrojí a na Pražském hradě nechal zřídit platněřskou dílnu, která pro něj vyráběla brnění vysoké technické i estetické úrovně. Viz Auer (2003), s. 299.

v sobě obsahovaly ve zvýšené míře arzen,<sup>65</sup> z čehož plynulo nebezpečí při jejich tavení.<sup>66</sup> Logicky tomu odpovídal i fakt, že alchymie jej zajímala jako prostředek ke zlepšení metalurgických technik, neboť tyrolské doly procházely ve druhé polovině 16. století úpadkem, ostatně jako doly v celé střední Evropě. Když se k tomu připočetla devastace lesů způsobená těžbou dřeva pro účely těžby a hutní výroby, je logické, že se Ferdinand velice zajímal o zdokonalení hornictví a zřídka kdy byl odmítnut někdo, kdo přicházel s novými návrhy: „*Již v roce 1569 přišel arcivévoda do styku s Italem Nerotim, který ho ujišťoval, že k jeho novému způsobu tavení je zapotřebí jen třetiny dosud nezbytného množství uhlí a vytaví se přitom téměř dvojnásobek toho, co předtím. Získal na to privilegium a bylo mu přislíbeno, že obdrží čtvrtý díl dosaženého zisku. Na přesvědčivou zkoušku se ale čekalo marně, načež Neroti po třech letech navrhnul zase jiný způsob ‚zpracování spiesglasu‘. V roce 1574 se jistý Ital zapřísáhnul, že z opuštěného dolu dokáže vytěžit ještě větší poklady. I jemu byla ochotně zaručena výsada, ačkoli tomu, co tvrdil, nebyla přikládána velká váha. V roce 1588 přislíbil Valerio Fasanini zvýšení vévodových příjmů o 60 000 dukátů v naději, že bude-li uznán jeho způsob zpracování kovů, zajistí pro sebe třetinu této sumy. Tentokrát komora uvažovala střizlivě a nedala k tomu souhlas. Každopádně by byl takový zisk vítán, ale podle toho, jak jsme o tom uvažovali, byla by věci ku prospěchu spíše střídmost a řádné hospodaření než takovéto umění; z kovů nelze získat více, než samy kovy obsahují, čemuž alchymické umění nechtělo nikdy uvěřit‘. Proti udílení privilegií ale nikdo nic nenamítal. Rovněž Caspar Dreiling se krátce předtím, než zkrachoval jeho důlní podnik, chlubil vynálezem, díky němuž se ušetří čas i materiál, a byl připraven provést zkoušku v arcivévodových hutích v Brixleggu. O dalším, Jakobu z Hachtu, se dočítáme, že byl dlouhou dobu hostem arcivévody a předváděl před ním pokusy se ‚svým údajným uměním výroby zlata a graduace‘.<sup>67</sup> Aniž bychom věděli něco bližšího o jeho výsledcích, víme, že tento zlatoděj opustil Ferdinandův přívětivý dvůr*

<sup>65</sup> Složení polymetalických rud z dolů ve Schwazu bylo následující: „*Das Fahlerz, in dem Kupfer und Silber gebunden sind, ergibt auf 100 kg Kupfer rund 1 1/4 kg Silber. Die Analyse Schwazer Fahlerzes ergab eine Reihe weiterer Metallanteile: Antimon (bis 22 Prozent), Arsen, Quecksilber und Zink (jeweils bis acht Prozent), Eisen (bis drei Prozent), sowie Mangan, Wismut und Blei (jeweils bis ein Prozent).*“ Palme – Ingenhaeff-Berenkamp (1993), s. 18.

<sup>66</sup> Hirn (1885–1888), II, s. 512–513. Zprávy, z nichž vyplývá podpora alchymických a metalurgických experimentací ze strany Ferdinanda II. Tyrolského, čerpal Joseph Hirn především z archivních pramenů uložených v dnešním Tiroler Landesarchiv v Innsbrucku. Nacházejí se často ve fondu Kammerkopialbücher (Gutachten an Hof, Entbieten und Befehl) a ponejvíce jde o žádosti o privilegia a povolení zkoušek. Od doby, kdy vznikalo Hirnovo dílo, které vyšlo koncem 80. let 19. století, byly některé fondy innsbruckého zemského archivu nově uspořádány, zvláště Ambraser Akten und Ambraser Memorabilien – viz Beimrohr (2002), s. 44–101, proto je dohledávání Hirnových odkazů velmi komplikované. Patříčná repertoria nabízejí i další indicie k této tematice.

<sup>67</sup> Jako graduace (*graduatio*) se označovala technika čištění zlata, kdy se k němu na začátku procesu přidával jiný kov; pokud to bylo stříbro, šlo o „kvartování“, „kvartaci“ (*quartatio*). Termín *graduatio* býval často zaměňován s *gradatio*, což však označovalo transmutaci. Viz Karpenko (2009), s. 696.

bohatě obdarován zlatem a se zlatým řetězem na důkaz úcty na krku.<sup>68</sup> Stopy takových ‚vynálezců‘ nacházíme rok od roku, a přesto jim byla přes všechny jejich podvodné praktiky prokazována určitá důvěra a bylo na ně vynakládáno množství zlata a materiálu, aby vše nakonec dospělo do stejného konce. K nejčastějším událostem tohoto druhu docházelo mezi lety 1581 a 1586.<sup>69</sup>

Alchymisté však nemuseli být ve svých metalurgických pokusech vždy tak neúspěšní, jak prohlašuje Joseph Hirn, věren pozitivistickému názoru na alchymii, typickému pro konec 19. století. Faktem je, že v dobových pramenech se výhrady ze strany komory a hornorakouské vlády vůči činnosti alchymistů při dolech opakují se stejnou pravidelností jako zájem arcivévody Ferdinanda o nejrůznější experimentátory nabízející zvýšení výtěžnosti dolů. Tak zatímco v dopise z 20. ledna 1569 vytýká komora prubíři stříbra (*Silberbrenner*) ve Schwazu, že byl ve styku s jedním pocestným alchymistou, čímž zpochybnil svůj úřad,<sup>70</sup> z odpovědi hornorakouské vlády z 13. května a 13. června 1569 na žádosti arcivévody Ferdinanda vyplývá, že arcivévoda opakovaně požadoval dobrozdání vlády ohledně žádosti Kryštofa Langa, který „[prý dovede] bez mnoha omylů a zábran s pomocí alchymického umění a mírného ohně získat a vydobýt [tyto] kovy ze surových sirných rud, jako je markazit a podobné.“<sup>71</sup> Ve druhé odpovědi Ferdinandovi se praví: „Znovu poslušně oznamujeme, že z vícera závažných příčin jsme neshledali vhodným a možným, aby u těchto hornických a hutních prací byli trpěni takoví umělci a laboranti a aby jim toto bylo povoleno, jak už jsme Vaší milosti vyjevili v zevrubné a odůvodněné zprávě, již se chceme ovšem přidržet a pro žádoucí stručnost na ni odkazujeme. Kdyby totiž jemu či jemu podobným byl k tomu vyhotoven a předán patent a potvrzení, chováme obavu, že by z toho nevzešlo nic jistého, leda to, že by mnohé oklamali, aby si pomohli k penězům a k veřejnému privilegiu, jímž by se mohli prokázat a které by jim přineslo mnohý prospěch a zvýšilo jejich vážnost, jako by byli po právu proslulí svým uměním. Krom toho shledáváme, že kde se takoví umělci zdržují, přinášejí jim bědní lidé všelijaké ukradené věci z hutí, jako jsou kalichy, stříbrné šperky,

<sup>68</sup> Podle pozůstalostního soupisu arcivévodova majetku z roku 1596 (ÖNB, Cod. 8228) se v jeho kunstkomoře nacházel rukopis, který patřil tomuto alchymistovi. Ze zápisu nelze jednoznačně určit, zdali jeho tematika byla pouze teologická, nebo též alchymická: „*Ain lange rolln von parment, darinnen gemalt die figur der geburt Cristi | und Englisch gruess, die Vier Euangelisten, in in der mitte ain adler gemalt, darinn die tauf Cristi, unden darunder in ainem cranz Cristus am creüz mit Maria und Johanni, darneben sanct Peter und sanct Paul, mit schön herrlichen sprüchen und figurn geschriben, zu undrist ain wappen, so Jacob von Hacht, burger zu Augspurg, zuegehörig.*“ (fol. 396v–397r)

<sup>69</sup> Hirn (1885–1888), II, s. 566–567.

<sup>70</sup> Tiroler Landerarchiv, Entbieten und Befehl 1569, Band 326, Fol. 42v.

<sup>71</sup> „... die Mettal aus den wilden Schweblichen Ärczten, als Kißwerch marcasit, vnnd dergleichen im Lannd Tirol durch die Kunst der Alchimia im khlainen feur, one menigelichs Irrung vnd verhinderung abraiten, erhalten vnnd bringen möge.“ Tamtéž, Band 324, Fol. 278r. Překlad Martin Žemla.

hojně olova, kobalt a tak podobně, které oni slévají v desky a pak dělají, jako by je vydobyli ze surové rudy, což je těmto lidem o to více důvodem pro jejich zlovolné počínání.“<sup>72</sup>

Aktivita v oblasti hornictví máme u Ferdinanda Tyrolského doložena dříve než zájmy o alchymii, a proto nelze vyloučit, že k pozdějším alchymickým pokusům byly právě zkušenosti s dolováním a tavením kovů podnětem. Lze je sledovat již k roku 1555, kdy se Ferdinand jako místodržící v Čechách zasadil o obnovení těžby zlata v Jílovém u Prahy.<sup>73</sup> Ferdinand tehdy pověřil ohledáním jílovských dolů nejvyššího mincmistra Petra Hlavsu z Liboslavě, který byl, dodejme, zároveň přesvědčeným přívržencem alchymie.<sup>74</sup> Okolnosti tohoto úspěšně realizovaného podniku – včetně založení kapitálově silného těžářstva s účastí Ferdinanda I. a řady představitelů významných českých šlechtických rodů – naznačují, že arcivévoda by nemohl provést správnou ekonomickou rozvahu celého podniku, pokud by se neorientoval i v nezbytných technologických postupech dobového hornictví a s ním bezprostředně spjatého prubířství, pomocí něhož byla určována výnosnost rud. Tyto postupy se ve značné míře překrývaly s laboratorními pracemi alchymie, ať již šlo o technologie získání kovů z rud, nebo jejich čištění či rozpouštění minerálními kyselinami.<sup>75</sup>

V popředí zájmu Ferdinanda Tyrolského o důlní podnikání byly přirozeně ekonomické aspekty této činnosti. Stejně jako Maxmilián I. a Ferdinand I. i Ferdinand Tyrolský neustále potřeboval peníze.<sup>76</sup> Jeho otec se ještě jako arcivévoda rakouský snažil roku 1525 vydělat na obchodu se rtutí z dolů v Idrii v Kraňsku.<sup>77</sup> V Čechách usiloval o kontrolu nad tehdejšími nejvýnosnějšími doly, pročež roku 1545 donutil podepsat Šliky revers, jímž se vzdali ve

---

<sup>72</sup> „Geben wir derselben abermalen gehorsamlich zuuernemen, Das wir aus mer erheblichen vnnd beweglichen Vrsachen nachmalen nit ratsam noch thuenlich sein befinden khünden, das bey den Perckh vnnd Schmelczwerckhen dergleichen Kunstler vnnd Laboranten zugetulden, oder Inen solches zuegelassen, wie wir denn Eurer Fr. Dt. deßhalben hievor auspüerlichen vnnd begründten bericht gethan haben, Darbey wirs nach aller dings verbleiben lassen, vnnd vnns vmb der geliebten khürce wegen darauf refferiert haben wellen. Dann so Ime oder anndern sei-nes gleichen hierauf schriftliche vnnd offne Patent vnnd schein gefertigt vnnd gegeben werden sollen, So tragen wir die Fürsorg vnnd wurde nichts gewissers eruolgen, Dann das Sy vil darmit betrüegen, vmb das gelt bringen vnnd also zu merern Irem behelff vnnd schein das offen Priuilegium furzaigen vnnd sich desselben Alls ob sy Irer Khunst Just beruemen wurden. Wir befinden auch neben dem, wo ettwo solche Kunstler aufhalten, Das Inen von den vnmugen Personen allerlay enntfrembdte gueter, als Kelch, Silbetgeschmeidt Reiche Pley, Kobalt vnnd dergleichen aus den Hüttwerchen zuegetragen werden, Die güessen Sy zu platten und geben alßdann fur, wie es aus den wilden Ärczen gebracht haben, darmit haben solche Personen zu Iren Posen furnemen vmb souil stat vnnd Vrsach.“ Tamtéž, Band 324, Fol. 360r. Děkuji Aleně Richterové za transkripci citovaných archiválií. Za pomoc s překladem děkuji Martinu Žemlovi.

<sup>73</sup> Kubátová (1987), s. 192–194.

<sup>74</sup> Viz Purš (2007a).

<sup>75</sup> Na dobových vyobrazeních alchymických dílen vidíme (viz Principe – DeWitt [2005]), že jejich náčiní, nádoby a pece se nijak zásadně neliší od vyobrazení metalurgických dílen, jak nám je dochovala dvě základní díla, Georgius Agricola, *De re metallica libri duodecim* (Basel 1556), a Lazar Ercker, *Beschreibung aller fürnemisten mineralischen Erzt und Bergwercksarten* (Prag 1574).

<sup>76</sup> Jirasek (2003) s. 155.

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 161.

prospěch koruny jáchymovských dolů.<sup>78</sup> Po vyhrané Šmalkaldské válce připadly císařské komoře cínové doly ve Slavkovském lese, jež patřily Kašparu Pluhovi z Rabštejna.<sup>79</sup>

Jako u některých dalších dobových mecenášů a podporovatelů hornictví z řad vysoké šlechty se ekonomické faktory této činnosti u arcivévody důvěrně snoubily se zájmem o symbolické a estetické, dobovou terminologií řečeno „filosofické“ aspekty rud a kovů. Ferdinand byl jedním z nejvášnivějších a nejproslulejších sběratelů tzv. handštánů, tedy kusů rudy obsahujících viditelné stopy vzácného kovu, které zlatníci rozličným způsobem dotvářeli, povětšinou náměty christologickými a hornickými (obr. 10). Tyto svébytné, umělecky zpracované přírodniny tvořily důležitou součást Ferdinandových sbírek, jež byly po roce 1567 instalovány v kunstkomoře na zámku Ambras u Innsbrucku. Na tyto mimořádně působivé předměty bylo nahlíženo jako na dílo tajemné neproniknutelné síly, na dary z „*Boží kunstkomoře*“,<sup>80</sup> které byly v 16. a 17. století někdy ceněny výše než drahé zlatnické práce, jimiž byly doplněny.<sup>81</sup> Připomeňme, že symbolika kovů a jejich těžby, jak se s ní setkáváme v dobové hornické literatuře, byla vzhledem k obecně sdílenému přesvědčení, že kovy v zemi rostou<sup>82</sup> a vyvíjejí se od méně ušlechtilých k ušlechtlejším, spjata právě s jejich zušlechťováním: alchymista měl svou laboratorní prací jen napodobit a urychlit tento přirozený proces.<sup>83</sup> Toto „vykoupení“ kovů z nízkého stavu do stavu vznešeného bylo analogicky srovnáváno s křesťanskou soteriologií,<sup>84</sup> a to nejen v alchymických spisech, ale například i v proslulém díle *Sarepta oder Bergpostill* jáchymovského faráře Johanna Mathesia (Nürnberg 1562).<sup>85</sup> Hirn uvádí, s jakou vášní se Ferdinand II. Tyrolský získávání handštánů věnoval:

*„Výsledkem záliby v metalurgických a alchymických studiích bylo zřízení úctyhodné sbírky minerálů. O sklonu knížecího zájemce k těmto věcem vypovídá příkaz, který udělil ředitelům dolů. ‚Pošlete nám,‘ píše Ferdinand, ‚něco pěkných a zdobných handštánů, ať už vydařeného*

<sup>78</sup> Kettner (1957), s. 21–22.

<sup>79</sup> Jirasek (2003), s. 160.

<sup>80</sup> Distelberger (1985), s. 274.

<sup>81</sup> Rauch (2006), s. 12.

<sup>82</sup> Podle Margot Rauch „*nicht alle Mineralien werden im Inventar spezifiziert, sondern manchmal auch nur als ‚perckh gewechs‘ bezeichnet*“. To, stejně jako jiný výraz z citovaného inventáře z roku 1621, „*krausts silber*“, dokládá dobové přesvědčení o „růstu kovů“. Viz Rauch (2007), s. 25. Některé minerálie s paravegetativním vzhledem se dochovaly v Naturhistorisches Museum ve Vídni. Viz *Die Entdeckung der Natur* (2006), č. kat. 3.19 a 3.20.

<sup>83</sup> Viz Eliade (2000), kap. 4.

<sup>84</sup> „*Jiní autoři středověku tvrdili, že neušlechtilé kovy jsou buď nemocné, nebo nezralé, a Kámen je může uzdravit nebo způsobit jejich zrání. Z tohoto názoru se vyvinula jednak představa Kamene jako všeléku (panacea), jednak myšlenka ‚vysvobození‘, ‚vykoupení‘ kovů z jejich nedokonalého, surového stavu Kamenem, která vedla k paralele s Kristem Vykupitelem. Kámen je vykupitelem kovů, tak jako je Kristus spasitelem lidí.*“ Principe: heslo „*Lapis philosophorum*“, Priesner – Figala (2006), s. 181.

<sup>85</sup> K Johannu Mathesiovi viz Norris (2009), s. 37–40.

*stříbra, červenozlaté rudy či jakýchkoli barev, krásně a podivuhodně zbarvených výrůstků a hornin či jakýchkoli takových zvláštních handštánů, které jsou v těchto dolech těženy, protože máme z takových a podobných handštánů radost a toužíme po nich. Avšak v dolech, kde se těží dobré stříbro nebo červenozlatá ruda, hleďte pilně dohlédnout, aby nám byl krásný handštán, i kdyby byl těžký třeba půl centnýře, poslán po zvláštním poslovi i s tím, co je k němu přirostlé z rudy a horniny. ‘ Tímto způsobem si nechal arcivévoda dopravit ukázky ze všech svých dolů, jmenovitě z Falkensteinu a Lebertalu, dále z českého Jáchymova, z uherské Bánské Bystrice a ze Španělska. Objednávka směřovaná do Uher hovoří rovněž o handštánech, které se vyznačují ‚podivuhodným růstem a zvláštnostmi‘. V truhlách bylo uchováváno i ‚všelijaké listí, co se proměnilo v kámen‘. ‘<sup>86</sup>*

Cenným pramenem, jenž nám může poskytnout nová hlediska pro zkoumání vztahu Ferdinanda II. Tyrolského k alchymii a hornictví, je analýza obsahu jeho knihovny, byť je třeba zdůraznit, že mezi obsahem knihovny a zájmy a osobnostními rysy jejího vlastníka nelze vytyčovat přímou souvislost. Jen v minimální míře lze v knížecích knihovnách nalézt knihy s poznámkami jejich majitelů, které by svědčily o osobním vztahu k jednotlivým titulům, jež byly navíc často nakupovány *en gros*, jak tomu bylo zvláště v případě pozůstalostí. Nicméně v případě Ferdinanda Tyrolského si můžeme být jisti, že literatura k alchymii a hornictví ho osobně zajímala a že ji nenechal nakoupit jen pro tematickou komplekci své knihovny.

Arcivévodova knihovna vznikala pravděpodobně již na Pražském hradě v době, kdy zde působil jako místodržící (1548–1567), ale hlavní těžiště jejího vytváření je třeba předpokládat až po roce 1567, kdy se Ferdinand ujal vlády v Tyrolsku a na přestavěném zámku Ambras u Innsbrucku pro ni získal adekvátní prostory. Základem knihovny se stal vzácný knižní fond, který se nacházel v innsbruckém Hofburgu a čítal kromě rukopisů z majetku vévody Friedricha IV. především knihy z majetku císaře Maxmiliána I., který měl v Innsbrucku uloženu podstatnou část své knihovny.<sup>87</sup> Později byla knihovna v několika etapách rozptýlena do fondů císařské knihovny ve Vídni (dnes Rakouská národní knihovna) a Univerzitní knihovny v Innsbrucku, pročež představu o jejím původním obsahu si dnes můžeme vytvořit pouze na základě pozůstalostního inventáře z roku 1596.<sup>88</sup> Knihovna byla nezbytným

<sup>86</sup> Hirn (1885–1888), II, s. 438–439.

<sup>87</sup> Unterkircher (1966), s. 10.

<sup>88</sup> Dnes v Rakouské národní knihovně ve Vídni, cod. sign. 8228. Část pozůstalostního inventáře, která popisuje knihovnu, byla v letech 2005–2008 předmětem mezioborového výzkumu podporovaného Grantovou agenturou Akademie věd ČR v rámci programu „Podpora projektů cíleného výzkumu“: *Výzkum knihovny Ferdinanda Tyrolského – kulturně-historické a uměleckohistorické aspekty* (2005–2008), jehož řešitelem byl Ivo Purš (kód projektu 1QS800330501). Přestože jsou zápisy v inventáři velmi stručné a kromě autora a zkráceného názvu

pendantem arcivévodovy kunstkomory a podle dobových zvyklostí byla rozdělena do pěti skupin, „classis“, odpovídajících fakultám středověké univerzity – teologie, filosofie a svobodná umění, lékařství, právo. Pátou „třídou“ byla „historie“, slovo chápané ovšem v podstatně širším smyslu než dnes.<sup>89</sup>

Ve Ferdinandově knihovně bylo k tématu alchymie a hornictví identifikováno celkem na 50 svazků, z toho 23 traktátů nebo sbírek tradiční středověké a raněnovověké alchymie, 10 traktátů nebo sbírek paracelsiánské alchymie, 13 děl věnovaných hornictví a metalurgii a 3 širěji koncipované sbírky různých technologických návodů.<sup>90</sup> Z děl tradiční středověké a raněnovověké alchymie měl Ferdinand v knihovně reprezentativní výběr, z hlavních autorit dominuje především Pseudolullus (obr. 11), dále zde nacházíme Gebera a Arnalda z Villanovy. Traktáty posledně jmenovaného byly spolu s pojednáním Johannese Rupescissy *De consideratione quintae essentiae* nejvýznamnějšími příspěvky ke středověké lékařské alchymii. Z deseti děl z oboru paracelsiánské alchymie byla čtyři Ferdinandovi dedikována. Vzhledem k tomu, že Paracelsova díla začala vycházet teprve v polovině 16. století,<sup>91</sup> jsou v jeho knihovně zastoupena poměrně významně. Z hornické a metalurgické literatury vlastnil arcivévoda základní díla Georgia Agricoly, Lazara Erckera a Vannoccia Biringuccia i další díla technologické a právní povahy.

Co se týče poměrného zastoupení alchymické a hornické literatury v knihovně vzhledem k ostatním oborům, byla v případě knižní sbírky Ferdinanda Tyrolského neméně významná než v rožmberské knihovně v Třeboni, kterou vybudovali Vilém z Rožmberka a Petr Vok. Podle podrobné analýzy katalogu Václava Březana z let 1602–1608, kterou provedla Veselá,<sup>92</sup> bylo v rožmberské knihovně při celkové velikosti fondu 10 059 titulů 141 tisků a rukopisů věnovaných alchymii a okultním vědám, geologii, mineralogii a metalurgii. Ve

---

obsahují již jen uvedení formátu (zcela tedy chybí rok a místo vydání), byla úspěšnost identifikací poměrně vysoká, především díky dvěma důležitým faktorům: zápisy jsou z titulních listů opsány poměrně přesně a v současné době lze pro identifikaci využít široké možnosti elektronických knihovních katalogů a bibliografických databází přístupných na webu. Úspěšné bylo i dohledávání konkrétních exemplářů ve fondech Österreichische Nationalbibliothek ve Vídni a Universitätsbibliothek v Innsbrucku. Druhý důležitý pramen pro identifikaci knih z knihovny Ferdinanda Tyrolského vznikl v souvislosti s převozem 583 rukopisů a 1 489 tisků do vídeňské císařské knihovny, který zorganizoval roku 1665 v rámci příjezdu nového zemského vládce, císaře Leopolda I., do Tyrol císařský knihovník Petrus Lambeck. Ten později publikoval popis těchto pěti set ambraských rukopisů (Lambeck [1665–1679], II, s. 745–989), z nichž bylo 475 identifikováno ve fondu ÖNB. Monografie o knihovně doplněná o elektronickou databázi se připravuje k vydání.

<sup>89</sup> Struktura knihovny podle pozůstalostního soupisu byla tedy následující: *Classis theologica* (827 záznamů), *Classis iuridica* (420 záznamů), *Artis medicales libri* (232 záznamů), *Varii variarum rerum, factorum, dictorum multarumque aliarum historiarum scriptores* (796 záznamů), *Cosmographici, Geographici, Geometrici, Arithmetici, Philosophici, Astronomici, Astrologici, Militaris rei, Architecturae, Humanarum literarum alteriusque generis libri* (1 231 záznamů).

<sup>90</sup> Podrobná analýza viz Purš (2007a), s. 75–109.

<sup>91</sup> První souborné vydání jeho alchymicko-lékařských spisů vyšlo až péčí Johanna Husera v Basileji v letech 1589–1591.

<sup>92</sup> Veselá (2005), s. 119, 151 a 163.

Ferdinandově knihovně je při zhruba třetinové celkové velikosti knihovny stejný poměr takto tematizovaných tisků a rukopisů.

Pro Ferdinandův specifický zájem o alchymii je typické, že všechna díla paracelsiánské alchymie jsou zařazena v oddílu *Cosmographici*, a nikoli v oddílu *Medica*. V něm sice nacházíme čtyři Paracelsova díla, ta však nejsou věnována alchymickému lékařství, ale dvě pojednávají o léčení ran a chirurgii, jedno o lázeňství a jedno („*Vonn dem Langen leben*“) je novoplatonsky inspirovaným spojením magie, astrologie a lékařství. Zařazení Paracelsových a paracelsiánských děl k tradiční alchymii, tedy k alchymii chápané jako zušlechťování kovů a výroba „univerzálního léku“ (nikoli speciálních paracelsiánských „arkán“), se dobře shoduje s dalšími indiciemi, z nichž vyplývá, že Ferdinanda na alchymii zajímaly její metalurgické a potenciálně i transmutační aspekty.

Ferdinand byl však k paracelsovskému hnutí otevřený a vstřícný ve vícero jeho aspektech. Již od roku 1554 působil v jeho službách jako osobní lékař Pietro Andrea Mattioli (1501–1578) (obr. 12), jehož arcivévodovi doporučil jeho otec a dřívější Mattioliho zaměstnavatel Ferdinand I.<sup>93</sup> Přestože je v českém prostředí Mattioli spojován především s léčivými rostlinami, což bylo dáno významem přetlumočení jeho *Herbáře* do češtiny Tadeášem Hájkem z Hájku (1562), Mattioli se aktivně zajímal také o iatrochymické lékařství, jak dosvědčují závěrečné kapitoly jeho stěžejního díla *Commentarii in libros sex Pedacii Dioscoridis Anazarbei de materia medica*,<sup>94</sup> v nichž jsou informace o těchto léčivech provázeny dřevořezmi nejrůznějších typů destilačních pecí (obr. 13–15). Tento aspekt Mattioliho lékařských zájmů vyplývá již z „lékařských dopisů“ – *Epistolarum medicinalium libri quinque*, které uveřejnil v Praze roku 1561. Již Thorndyke ve svém monumentálním díle o dějinách okultních nauk upozornil, že ačkoli kniha a v ní obsažené dopisy vznikly před obnovením zájmu o Paracelsa, Mattioli schvaloval používání některých chemických léků, které, jak říkal, používal Montanus, což byl nejspíše veronský lékař Giovanni Battista de Monte, autor četných lékařských děl, z nichž některá byla otištěna ve sbírce *Verae Alchemiae, artisque metallica, citra Aenigmata, Doctrina [...] comprehensus* sestavené Gulielmem Gratarolim a vydané Petrussem Pernou v Basileji roku 1561. Thorndyke dále uvádí, že „Mattioli zahrnul do svých *Epistolae dopis od mladého lékaře z Prahy Andrease z Plavna o rozličných způsobech přípravy pitného zlata, v němž stojí, že zlato může být rozpuštěno v aqua fortis nebo v soli z lidské lebky, že lidské vlasy jsou velmi užitečné při čištění*

---

<sup>93</sup> Viz Hejnová (2001), s. 10.

<sup>94</sup> Dílo bylo poprvé tištěno v Benátkách roku 1554. Česká i německá verze Mattioliho herbáře (obě vyšly v Praze, česká roku 1562 a německá roku 1563) sice vycházejí z *Komentářů* k Dioscoridovi, neobsahují však pasáže o iatrochymických lécích.



*poddajných kovů a že pitné zlato je patrně totožné s elixírem (tedy s transmutační tinkturou). Cituje také středověkého alchymistu Gebera. Mattioli sám měl destilovat sůl ze dvou lidských lebek a dále tvrdí, že rtuť může být bezpečně vnitřně podána proti červům a v případě porodu.*<sup>95</sup>

Zájem o iatrochymická léčiva s Mattiolim úzce sdílel jeho sekretář a další lékař arcivévody Ferdinanda Georg Handsch (1529–1578), v jehož rukopisech uchovávaných v Rakouské národní knihovně ve Vídni je doložena řada receptů iatrochymických léků, které pocházejí z různých pramenů, v nezanedbatelné míře právě od Mattioliho.<sup>96</sup> Například rukopis Rakouské národní knihovny Cod. 11183 obsahuje návody na typické paracelsiánské léky připravované z kovů a jejich sloučenin.<sup>97</sup> Paracelsiánskou medicínou se zabýval také další Ferdinandův lékař Johannes Willebroch, pocházející z Gdaňsku, který studoval ve Wittenbergu, pohyboval se v okruhu kolem Melanchthona a poté roku 1566 pokračoval ve studiích v Padově, kde na artistické fakultě působil též jako *consiliarius* německého národa.<sup>98</sup> Willebroch byl v osobním i korespondenčním styku s Handschem, s nímž se měl společně věnovat například sběru bylin a taktéž měl kriticky přehlédnout Handschův německý překlad Mattioliho *Herbaria*. Ve výčtu arcivévodových lékařů figuruje dále lékař Merenda, v pozdějších letech jsou uváděni ještě Decius Celer a Ferraris<sup>99</sup> a doktor Jelmus.<sup>100</sup> Patrně jen krátce působil v arcivévodových službách Hippolytus Guarinoni (1571–1654). Pocházel z Tridentu, lékařství vystudoval v Padově a do Innsbrucku přišel v 90. letech 16. století. Znám byl především pro své moderní názory na hygienu, prevenci a ochranu toho, co dnes nazýváme životním prostředím.

Chronické nemoci arcivévody Ferdinanda bezpochyby mohly vést jeho lékaře k hledání neortodoxních způsobů léčby.<sup>101</sup> Ostatně i sám Ferdinand byl se svou léčbou ochoten experimentovat. Jak uvádí Hirn: „Arcivévoda se často nespokojoval jen s léky, které mu předepisovali a připravovali lékaři, ale stejně jako jeho první manželka vařil rád léčivé nápoje a sbíral recepty.“ Dodejme, že spíše než o paracelsiánské přípravky však šlo o postupy

<sup>95</sup> Thorndyke (1923–1958), VI, s. 224.

<sup>96</sup> *Corpus Paracelsisticum* I (2001), s. 457.

<sup>97</sup> *De antimonii praeparatione* (147a–155b), Georgius Tiburtius Grammater, *De virtutibus et de administratione olei vitrioli hungarici rectificati* (165b–171a), *Excerpta ex opere spongia stibii Michaelis Toxitis* (291a–293a) nebo *Rhythmi germanici inscripti* „Der Alchymisten grund wirkhung vnd Art“, incipit „Der Erst khan Mercurium coagulieren...“, explicit „So hüet dich vor der Alchimey“ (353a–354a). Viz *Tabulae codicum* (1864–1899), VI, s. 282.

<sup>98</sup> *Corpus Paracelsisticum* II (2004), s. 932–934.

<sup>99</sup> Hirn (1885–1888), I, s. 483–484.

<sup>100</sup> Tamtéž, II, s. 351, 440.

<sup>101</sup> Viz *Corpus Paracelsisticum* II (2004), s. 934.

lidového léčitelství, jejichž znalcem byla jeho první žena Filippina (obr. 16).<sup>102</sup> Ta se silně angažovala v přípravě léčiv, za jejího života na Ambrasu fungovala lékárna, která využívala rostliny z tamní bylinné zahrádky, a další lékárna se nacházela v letohrádku v zahradě innsbruckého Hofburgu.<sup>103</sup>

Existuje cenný doklad o tom, že se Ferdinand osobně angažoval ve vydávání Paracelsových spisů. Roku 1563 byl požádán, aby se dotázal u městské rady v Klagenfurtu v Korutanech (Kärnten) na osud určitých Paracelsových „*Schriefften und Büechern*“. Opisy spisů, jež mu byly zaslány (*Defensiones, Labyrinthus medicorum, Von dem tartarischen Krankheiten*), postoupil doktoru Theodoru Byrckmannovi, který je vydal v Kolíně nad Rýnem.<sup>104</sup> Je ovšem zvláštní (nebo příznačné?), že podle pozůstalostního inventáře se tato díla ve Ferdinandově knihovně nenacházela.

V této souvislosti je logické, že se na arcivévodu obrátilo dedikacemi několik významných paracelsovských editorů a vydavatelů, kteří nejspíše dopředu věděli, jak bylo v takovýchto situacích obvyklé, že jejich věnování bude kladně přijato. Na prvním místě jmenujme alchymistu, metalurga, astrologa a paracelsiánského lékaře Leonharda Thurneissera (obr. 17),<sup>105</sup> který pracoval jako metalurg v arcivévodových službách v Tyrolsku<sup>106</sup> v letech 1563–1566.<sup>107</sup> Je velmi pravděpodobné, že získání služby u arcivévody mu usnadnily nebo přímo umožnily jeho výše zmíněné kontakty s Ferdinandem I. Kromě práce na vylepšování pecí v Tyrolsku podnikl z příkazu arcivévody v letech 1560–1565 řadu cest, které ho zavedly až na Orknejské ostrovy, do severní Afriky a na Blízký východ. Během svého putování sbíral poznatky z montanistiky, alchymie i lékařství, a právě paracelsiánská medicína jej zaujala natolik, že se jí začal věnovat jako svému hlavnímu oboru. Zlom v Thurneisserově kariéře nastal roku 1571, kdy ho jmenoval osobním lékařem braniborský kurfiřt Johann Georg (1525–1598) poté, co úspěšně diagnostikoval a vyléčil nemoc jeho manželky Sabiny. V Berlíně se Thurneisser velmi úspěšně etabloval jako lékař, astrolog, výrobce léčiv a chemikálií a také tiskař hojně vydávající své spisy.<sup>108</sup> Ve svém díle *Archidoxa, Darin der recht war Motus, Lauff und Gang, auch heimligkeit, Wirkung und Krafft, der Planeten...*, německém pojednání ve verších, které vydal poprvé roku 1569 v Münsteru (obr. 18), otiskl

---

<sup>102</sup> K jejím receptům viz Grössingová (1993).

<sup>103</sup> Hirn (1885–1888), II, s. 485.

<sup>104</sup> Viz Paracelsus (1955), s. 302. Opis Ferdinandova dopisu z 20. srpna 1563 a odpovědi od městské rady z 22. října 1563 se nachází v Tiroler Landesarchiv, Kunstsachen I, 786, fol. 1–3.

<sup>105</sup> K Thurneisserově životu viz Boerlin (1976), s. 11–30.

<sup>106</sup> Působil v Pitzalu a v Tschirgant u Tarrenza, jakož i ve Sparchen u Imstu.

<sup>107</sup> Neugebauer (1947), s. 182.

<sup>108</sup> Wolf-Dieter Müller-Jahncke, heslo „Thurneisser“ in: Priesner – Figala (2006), s. 307.

rozsáhlou dedikací arcivévodovi Ferdinandovi. Autor se v ní neobrací pouze na něj, ale na každého potenciálního čtenáře své knihy. Osobnější tón zazní v jejím závěru, kdy Thurneisser zmiňuje námořní cesty, které ve Ferdinandových službách podnikl: doslova říká, že na arcivévodův příkaz po překonání různých protivenství vyplul na divoké a chaotické moře a na něm zbásnil tuto knihu, aby zahnal čas, když se nemohl věnovat „všem svým manipulacím“.<sup>109</sup> Celé věnování zakončuje výčtem tří důvodů, pro něž knihu věnuje právě Ferdinandovi. Kromě obligátních proseb o ochranu a připomenutí výdajů spojených s vydáním knihy, kterou dal Thurneisser vytisknout vlastním nákladem, uvádí: „*Předně proto, že E. F. D. jako moudrý a vysoce znalý kníže /vedle ostatních vysoce chvályhodných ctností / jimiž je jeho Jasnost od Boha nadána / má rád i dobré umění / a podivuhodná mysteria / podle pravého katolického náboženství / k tomu vysoko cení jeho Jasnost i umění metrické a veršování / či harmonii (to je dobré jednohlasné vzájemné souznění, jak je učí Pythagoras).*“<sup>110</sup> Je příznačné, že Thurneisser ve 2. vydání své knihy, kdy již působil jako osobní lékař kurfiřta Johanna Georga, nahradil slova „*podle pravého katolického náboženství (nach der waren catholischen Religion)*“ neutrálním vyjádřením „*podle náboženství (nach der Religion)*“, patrně aby nepopudil svého tehdejšího protestantského chleboďárce. V tomto vydání také Thurneisser připomíná svou kariéru metalurga v Tyrolích, kdy po 13 let s velkými náklady – a také požadavky ze strany arcivévodů – budoval za pomoci mnoha lidí důlní díla.<sup>111</sup>

Dalším dílem dedikovaným Ferdinandovi byl soubor pěti Paracelsových lékařských traktátů pojednávajících o léčivých vlastnostech rostlin, kovů a minerálů, vydaný Michaellem Toxitem pod názvem *Ettliche Tractatus Des hocherfarnen unnd berümbtesten Philippi Theophrasti, der waren Philosophi und Artzney Doctoris* ve Štrasburku roku 1570. V dedikaci Toxites zdůrazňuje, že kniha má prospět nejen lékařům, ale i vládcům, kteří též podléhají

<sup>109</sup> Je obtížně řešitelnou otázkou, zdali má Thurneisser na mysli výše zmíněné cesty vykonané z pověření arcivévodů Ferdinanda, anebo symbolickou plavbu „plnou nebezpečí“, jak byla označována alchymická práce na Velkém Díle jako taková, anebo její část nazývaná „vlhká cesta“. Vyloučit nelze ani možnost, že tímto vyjádřením odkazuje na obojí. Pro tuto variantu by hovořil fakt, že podobný motiv se objevuje i v jedné dedikační básni císaři Rudolfovi, obsažené v alchymickém rukopise Cod. Voss. Chym. Q.11, kde se praví: „*Rudolfe, králi světa, má kocábka vržená tvým božstvím na mořskou plavbu se navrací zpět. A nevrací se z prázdnou; dme se požehnaným zbožím.*“ Zde je zcela zjevné, že „plavbou“ má veršující adept na mysli svou alchymickou zkušenost čítající jak laboraci, tak i odbornou peregriaci za novými poznatky. Viz Richterová (2011).

<sup>110</sup> „*Erstlich dieweyl E. F. D. als ein weyser Hochuerstendiger Fürst / neben andren Hochlöplichen tugenten / domit ir Durchleuchtigkait von Gott begapt sein / auch gute Konst / und wunderliche misteria / nach der waren Catholischen Religion / ser liebent / zu de[m] das ir Durchleuchtigkait auch die Konst der metri unnd des Reymens / oder die Harmonia. (das ist ein gute Einhelige zusammen stimmung wie Pitagoras lert) in hochem wird halten.*“

<sup>111</sup> „*Zum dritten / das ich darmit anzaigen wolte / das alt und noch unversolchen gut gemiet / und Herz / so ich in aller underthenigkeit gen E. F. D. und deren Underthanen / weil ich fast 13. Jarlang zu Tarrenz im Ober Intal gricht Imbst nit ohn grossen Unkosten und Befurderungen E. F. D. Fron und Wechsel und fyler Menschen Perckwerck gepaut habe.*“

těžkým nemocem, s nimiž si galénovští lékaři nevědí rady. Důvodem dedikace Ferdinandovi je i to, že se Toxites narodil v Tyrolích a chce v rakouských zemích hledat různé léčivé látky, přesněji léčivé hlinky nazývané *bolus armenus* a *terra sigillata*. V závěru dedikace zdůrazňuje, že Ferdinand má v lékařství nejen zálibení, ale též je s velkou pílí a náklady podporuje, jak dokazují „*opera Mattioli*“.<sup>112</sup> Kniha obsahuje též tiskové privilegium císaře Maxmiliána II.

Dva roky poté Ferdinanda poctila věnováním „hlava Theophrastistů“ Adam von Bodenstein. Dedikace byla otištěna v Paracelsově knize *Metamorphosis*, vydané v Basileji roku 1572. Jde o pět Paracelsových traktátů věnovaných alchymii (*Von natürlichen Dingen, Manual von Stein der Weisen, Alchimia, Tinctura physica, Büchlin belangend lapidem*). Bodenstein v dedikaci líčí Paracelsa jako Eliáše Artistu, specificky paracelsiánskou, chiliasmem ovlivněnou představu proroka, který přijde krátce před Posledním soudem a odhalí alchymická tajemství. V druhé části dedikace brání paracelsiánskou medicínu proti jejím odpůrcům. Tvrdí, že ti, kteří bojují proti Paracelsovým *magnalia mysteriosa medicamenta*, patří k nástrojům satanovým, a naopak ti, kteří se podílejí na paracelsovské medicíně, jsou Bohem vyvolení, praví lékaři. Dále hovoří o přípravě arkán, a to ryze alchymickou terminologií, podle níž můžeme substance převést redukcí na jejich semeno a dále je subtilizovat a očišťovat – obrací se tedy na Ferdinanda jako na člověka, který rozumí i teoretickým otázkám paracelsiánské alchymie.

Nejobsáhlejší dedikaci paracelsiánského díla arcivévodovi Ferdinandovi sepsal a publikoval jeden z nejvýznamnějších dobových paracelsiánů Gerhard Dorn (1535 – po 1584), který proslul nejen jako Paracelsův editor, ale hlavně jako jeho velice fundovaný vykladač a překladatel do latiny. Jde o spis *Commentarium in Archidoxorum libros decem D. Theophrasti Paracelsi*, vydaný ve Frankfurtu nad Mohanem roku 1584. Dorn byl kromě toho autorem rozsáhlého díla, které zaujímá 400 stran v prvním díle sbírky alchymických textů Lazara Zetznera *Theatrum chemicum* (Argentorati 1603). Patřil k raným protagonistům mysticko-teosoficky orientované alchymie a připravoval cestu autorům, jakými byli Heinrich Khunrath a Jakub Böhme.<sup>113</sup> Uvedené dílo je latinským překladem dvou Paracelsových spisů: *Archidoxa* a *Philosophia Magna*, která Dorn opatřil komentářem. Dedikace arcivévodovi Ferdinandovi je velmi pozoruhodná, neboť není obligátním velebením ctností adresáta, ale odborným, teoretickým a polemickým uvedením do problematiky spisu. Dorn v ní vykládá

<sup>112</sup> Vzhledem k tomu, že *Opera Mattioli* vyšla až roku 1598, měl Toxites zjevně na mysli některé ze základních Mattioliho děl dedikovaných Ferdinandovi, například *Epistolarum medicinalium libri quinque* vydané v Praze roku 1561 nebo *Commentarii in sex libros Pedacii Dioscoridis Anazarbei de medica materia* ve vydání z roku 1565, dedikované Maxmiliánovi II. a arcivévodům Ferdinandovi a Karlovi.

<sup>113</sup> Kahn, Didier, heslo „Dorn, Gerhard“, in: Priesner – Figala (2006), s. 89.

základní rysy Paracelsovy „astrální“ filosofie. Zdůrazňuje vliv „hvězd“, resp. celé hvězdné oblohy na pozemská, elementární těla a odtud plynoucí podvojnou přirozenost těchto těl, neboť ta jsou materiálním „bydlištěm nebeských těl“ a jejich sil. Tato Paracelsova nauka se podle Dorna dobře shoduje s líčením biblické *Genese*, neboť Božské slovo sice přidělilo každé věci její semeno z ničeho, ale při pokračujícím pozemském reprodukčním procesu již věci nevzcházejí *ex nihilo*, ale z odpovídajícího semene.<sup>114</sup> K tomu Paracelsus sám říká ve *Volumen Paramirum*: „...takže chceme-li mluvit o počátečním formování těla, pozorujeme, že Adam je stvořen materiálně a dále už není stvořeno nic víc, co je ale obsaženo v mateřském těle, maso a krev, tělo pro dokonalého člověka, jež samo vzniká jako *ens naturae*, přirozená bytost z obdařeného semene rodičů, semene, které je hozeno do pole, a to roste samo z téhož a z ničeho jiného.“<sup>115</sup>

Podle Dorna pojednávají Paracelsova *Archidoxa* o oddělování tělesné součásti věci od jejích astrálních sil, tj. účinných a plodivých agens, a právě na tomto alchymickém postupu je založena i výroba pravých léků. Klíčovým bodem této teorie je přesvědčení, že člověk v sobě nese „astrální tělo“, které zakládá substantiální shodu makrokosmu a mikrokosmu. Pohanští lékaři včetně Hippokrata neznali tento astrální, neviditelný a skrytý obsah věcí, avšak právě tuto skrytou sílu přírody, nazývanou „jemným tělem života“, musí lékař najít a použít při léčbě. Dorn kromě obligátní žádosti o podporu připojuje k dedikaci *Epistola censoria*, určenou výše zmiňovanému Ferdinandovu lékaři Johannu Willebrochovi, v níž slibuje, že svou knihu v příštím vydání vylepší podle Willebrochových návrhů.<sup>116</sup> O Willebrochových léčebných postupech víme jen velice málo, ale ze zprávy o postupu, jímž léčil popáleniny vzniklé při ohňostrojích o slunovratu v Achenthale vyplývá, že na rozdíl od tradičního galénovského léčení pomocí opačného účinku – *contraria contrariis curantur* – dával přednost principu *similia similibus*, tedy léčení „podobného podobným“, v případě popálenin tedy pomocí tepla, a nikoli chladu, což byl typický paracelsovský postup.<sup>117</sup>

S Ferdinandem II. Tyrolským, stejně jako s Mattiolim, Willebrochem a Handschem, byl v užším kontaktu ještě jeden zájemce o Paracelsa, který působil v Čechách a o jehož paracelsovských zájmech nebylo ve zdejší odborné literatuře doposud nic známo. Byl jím humanistický básník a lékař Vavřinec Špán ze Špánova (1531–1575). Špán pocházel ze Žatce

<sup>114</sup> Cituje Cislo (2008), s. 274.

<sup>115</sup> „dan so wir wollen vom anfang formirung des körpers reden, so betrachten wir, das Adam materialisch geschaffen ist und weiter nichts mehr geschaffen wird, was aber im mutterleib empfangen wird, fleisch und blut, ein körper zu einem volkomen menschen, das selbig geschicht aus *ens naturae medicante semine parentum*, ein samen der in ein acker geworfen, derselbig der wachst allein aus dem eins selbs und keins andern.“

<sup>116</sup> Dedikace je analyzována in *Corpus Paracelsisticum* II (2004), s. 916–947.

<sup>117</sup> Senfelder (1901), s. 22.

a studoval ve Wittenbergu, kde jej silně ovlivnil melanchtonovský humanismus. Roku 1558 mu Ferdinand I. na přímlovu Kryštofa z Lobkovic udělil erb s přídomek „ze Špánova“. Poté, co roku 1560 dosáhl doktorátu lékařství (patrně na univerzitě ve Vídni), provozoval medicínskou praxi v Praze, kde se přátelil s lékaři císaře Ferdinanda I. Andreou Gallem († před 1565) a Pietrem Andreou Mattiolim. Jejich prostřednictvím vstoupil do kontaktu i s dalšími výše uvedenými lékaři. Nejpozději od roku 1562 působil v Olomouci, odkud odešel na pozvání olomouckého biskupa Viléma Prusinovského do Kroměříže, kde se stal roku 1566 jeho osobním lékařem. Již o dva roky později roku 1568 však odešel do služeb vratislavského biskupa, s nímž udržoval styky od roku 1565. Po dvouletém pobytu ve Vratislavi se vrátil do rodného Žatce, kde i zemřel.<sup>118</sup>

Špán napsal a publikoval více než třicet lékařských a básnických děl.<sup>119</sup> Některá z nich dedikoval arcivévodovi Ferdinandovi, především zmiňme rukopisnou verzi *Liber de homine distichis concinnatus elegiacis* (Pragae 1560), která se dochovala s dedikací v Rakouské národní knihovně (ÖNB Cod. 11213).<sup>120</sup> Tato kniha byla později vydána znovu v rozšířené podobě a se zdůrazněním astrologické tematiky jako *De aetatibus hominis iuxta ordinem planetarum liber* (Nysa 1566).<sup>121</sup> Kolem roku 1560 vznikla též panegyrická báseň oslavující letohrádek Hvězda v Praze (ÖNB Cod. 9902), který nechal arcivévoda Ferdinand zbudovat na půdorysu šesticípé hvězdy v letech 1555–1562.<sup>122</sup>

Přestože Špán zaujímal k medicíně tradiční postoj a opíral se o univerzitně tradované a vyučované hippokratovské a galénovské lékařství,<sup>123</sup> intenzivní rozhovory, které vedl s hejtmanem v Reichensteinu ve Slezsku Marcusem Ambrosiem (1520/1530 – po 1585) jej přivedly k aktivnímu zájmu o Paracelsa a jeho lékařství. Reichenstein byl hornickým střediskem, které patřilo proslulému mecenáši alchymie Vilémovi z Rožmberka a v němž se rozvíjela paracelsovska bádání. Ambrosius poskytl Špánovi ke studiu některá neznámá a doposud nevydaná Paracelsova díla, například rukopis *De urinarum et pulsuum iudiciis libellus*, který Špán posléze sám vydal v Nyse roku 1566. V dedikaci tohoto pojednání Vratislavu z Pernštejna Špán označuje Paracelsa za „krále lékařů“ a potvrzuje, že na základě

---

<sup>118</sup> *Rukověť* (1966–1982), V, s. 289.

<sup>119</sup> *Corpus Paracelsisticum* II (2004), s. 562–563, odkud přejímám i většinu dalších informací o Špánovi.

<sup>120</sup> Tištěná verze pojednání byla věnována vídeňskému biskupovi Antonínu Brusovi.

<sup>121</sup> Věnována byla Ondřejovi, opatu v Jindřichově.

<sup>122</sup> K letohrádku viz Krčálová (1976), s. 51–56.

<sup>123</sup> Dokladem toho je například Špánem přebásněné vydání Hippokratových *Aforismů*, které vydal roku 1570 ve Vratislavi a dedikoval císaři Maxmiliánovi II.

nové intenzivní četby jeho spisů a po vyzkoušení spagyrické praxe v kruhu učených mužů revidoval své staré výhrady, které vůči němu dříve měl.<sup>124</sup>

Neméně pozoruhodný Špánův příspěvek k paracelsiánským debatám představuje naučná báseň *Spagiologia*,<sup>125</sup> kterou vydal rok před svou smrtí a věnoval městské radě v Žatci (obr. 19–20).<sup>126</sup> Osvědčuje v ní velmi živý vztah k Paracelsovu dílu, zároveň se však kriticky distancuje od řady jeho následovníků, kteří se za jeho dílo pouze schovávají, aniž by byli schopni účinně léčit. Jak z básně vyplývá, Špán měl o Paracelsově učení natolik přesnou představu, že je byl schopen tvořivě vykládat. Na rozdíl od mnoha dalších účastníků půtek a diskusí kolem Paracelsa, kteří vycházeli z univerzitních kruhů a bránice Galéna ostře odmítali paracelsovské „nové lékařství“ – jako například heidelberský profesor Thomas Erastus –, Špán zaujímá zcela jinak odstíněnou pozici: plně se staví za Hippokrata a Galéna – táže se například v knize rétoricky Paracelsa, kdože to před ním vyléčil tolik nemocí –, ale na druhé straně si vysoce cení Paracelsa samotného, před nímž má zmlknout „*stařec z Kósu*“ – tedy Hippokratés – i Galén. Kritériem pravdy je Špánovi lékařská praxe sama, jejímž základem je laboratorní příprava spagyrických léčiv, neboť „*ab una artificis dextra pendet et igne salus*“.<sup>127</sup> To je ovšem typicky paracelsovský axiom, třeba jeho výhrad vůči lékařství založenému na pouhé knižní vzdělanosti a výkladu autorit. Tento postoj přesně shrnují ve svém neocenitelném díle *Corpus Paracelsisticum* Kühlmann a Telle: „*Ve světle svého celého díla musí být Špánovo vydání Paracelsova traktátu o zkoumání moči považováno za osobním kontaktem stimulovaný, příležitostný paracelsismus*“, i když Špánova výkladová naučná báseň o Paracelsovi připisovaných teoriích a aspiracích paracelsiánských alchymistů ukazuje, že Špán měl o Hohenheimovo dílo trvalý zájem. Šarlatánské přísliby a pochybné publikace Paracelsových příznivců podrobuje tvrdé kritice. Špánova učená báseň náleží k zatím málo probádanému učenému básnictví z kruhu nikoli výlučně, ale přesto ponejvíce galénisticky orientovaného lékařského humanismu. Co se autorovi naprosto podařilo, je insinuační charakteristika paracelsovské propagandy pomocí fiktivní řeči. Básnické Já rozlišuje aspirace pochybných paracelsiánů od studia Paracelsa, které je v mnohém ohledu přínosné. Také velké přísliby paracelsiánů jsou zde tvrdě odsouzeny, jde o doklad toho, že také v Čechách probíhalo prudké střetnutí mezi vědeckými a lékařskými frakcemi.“<sup>128</sup>

<sup>124</sup> *Corpus Paracelsisticum* II (2004), s. 564.

<sup>125</sup> Tamtéž, s. 570–583.

<sup>126</sup> *Spagiologia. Scripta carmine Elegiaco. A Laurentio Span a Spanau Doctore Medico. Gorlicii Excudebat Ambrosius Fritsch. Anno M. D. LXXIII.*

<sup>127</sup> Tamtéž, f. A3r.

<sup>128</sup> *Corpus Paracelsisticum* II (2004), s. 582–583.

Právě toto konstatování je velmi důležité. Pokud k němu přičteme další informace o zájmu o paracelsiánské léky u Mattioliho a lékařů z jeho blízkého okolí, je zřejmé, že již v 60. a 70. letech 16. století – tedy ještě před přenesením císařského dvora do Prahy za Rudolfa II., k němuž došlo roku 1583 – se v Čechách intenzivně probírala problematika paracelsiánské medicíny a iatrochymických léčiv. Lékaři jako Mattioli, Gallus, Handsch a Špán ukazují, že nejen v oblasti metalurgie a tradiční laboratorní alchymie, ale i v oblasti paracelsiánské medicíny měl Rudolfův mecenáš v Praze a v Čechách obecně dobře připravenou půdu.

### 1.3 Výchova arcivévody Rudolfa a jeho budoucí přírodovědné zájmy

Arcivévoda Rudolf byl až do roku 1563, tedy do svých jedenácti let, vychováván na vídeňském dvoře svého otce, jenž o rok později nastoupil na císařský trůn jako Maxmilián II. (1527–1576). Kulturní prostředí dvora bylo charakteristické značnou konfesijní tolerancí, kterou ztělesňoval např. Maxmiliánův lékař Johannes Crato z Kraftheimu (1519–1585), který pečoval od roku 1560 již o jeho otce, císaře Ferdinanda I. Malý Rudolf dostal jako domácího učitele nejprve dr. Georga Muschlera,<sup>129</sup> profesora dialektiky na vídeňské univerzitě, který podobně jako řada dalších intelektuálů u dvora a v jeho blízkém okolí sympatizoval s protestantstvím, protože byl trnem v oku Maxmiliánově manželce a matce arcivévody Rudolfa Marii Španělské (1528–1603),<sup>130</sup> která byla sestrou španělského krále Filipa II. a již ve Vídni obklopovala rozsáhlá španělská suita. Vzhledem k tomu, že Maxmilián II. projevoval ve své politice umírněnost a nesledoval militantně protireformační politiku španělských Habsburků, činili na něj jeho bratranec Filip i jeho manželka nátlak, aby poslal oba své nejstarší syny, Rudolfa a o rok mladšího Arnošta, k vychování na madridský dvůr. Než se tak stalo, působil na Rudolfa ve Vídni ještě po dva roky učený polyhistor, diplomat a botanik Augier Ghislain de Busbecq (1522–1592),<sup>131</sup> jenž v Rudolfovi probudil celoživotní lásku k zahradnictví, kterou ostatně sdílel i jeho otec Maxmilián.<sup>132</sup> Do Španělska však Busbecq Rudolfa a Arnošta neprovázal, za preceptora arcivévodů byl vybrán dr. Johannes Tanner z Trubachu.<sup>133</sup>

Španělský pobyt zanechal v obou arcivévodech nepochybně silný dojem a spolupodílel se na jejich formování, nikoli však přesně v tom směru, jaký si přál Filip II.<sup>134</sup> Na Rudolfa jako

---

<sup>129</sup> Muschler byl v letech 1549, 1553 a 1563 až 1564 rektorem vídeňské univerzity.

<sup>130</sup> Ve španělské historiografii známa jako Marie Rakouská, Emperatriz María de Austria.

<sup>131</sup> Haupt (1990), s. 12.

<sup>132</sup> Jako příklad těchto zájmů můžeme uvést stavbu rozsáhlého zahradního komplexu okolo letohrádku Neugebaude na okraji Vídně. Viz Lietzmann (1987).

<sup>133</sup> Janáček (1987), s. 30.

<sup>134</sup> Viz Eamon (2011).



budoucího panovníka udělal velký dojem lesk královského majestátu, přísná dvorská etiketa a také doktrína o neomezované panovnické moci, k jejímuž uskutečňování měli mnohem blíže Habsburkové v Madridu než ve Vídni. Přestože byl Rudolf po návratu ze Španělska roku 1571 obviňován, že se nakazil tamní pýchou a chladným povýšenectvím, nebyl, jak ukázala především pozdější léta, nijak prodchnut militantním katolicismem a uchoval si v otázkách víry značnou, pro katolické kruhy u dvora velmi zneklidňující nezávislost.<sup>135</sup> Přestože se Rudolf často účastnil vášnivých projevů španělské zbožnosti, bohoslužeb, různých procesí, poutí a nošení ostatků a byl i svědkem „spectacula“, které bylo bezpochyby jeho nejsilnějším španělským zážitkem, totiž autodafé konaného v červnu 1568 v Toledu,<sup>136</sup> patrně v něm tyto zkušenosti spíše prohloubily odstup od projevů náboženské víry, vypočítaných na vnější efekt. Později tento odstup našel své vyústění v Rudolfově obratu k niternějšímu a méně zprostředkovanému vztahu k Bohu.

Z dokumentů o výuce obou arcivévodů ve Španělsku nikterak nevysvítá, že by byli vyučováni též v přírodních vědách, stejně jako není známo nic o jejich hudební výchově – přestože si později Rudolf vydržoval velice početný a finančně nákladný soubor hudebníků a zpěváků. Je důležité, že ačkoli výchova ke katolické víře a její upevnění byly bezpochyby hlavními cíly, které si vytkl Filip II. a jež také bezpochyby v osobním styku s nimi připomínal, katolickou tematiku nelze nalézt ani v dopisech, které arcivévodové psali, ani v jejich řečnických cvičeních, ani ve filosofické etice. Rudolfova slova z jednoho z dopisů – „*mihi deus et natura multa dona animi dederunt*“ – jako by předznamenávala jeho budoucí myšlenkový vývoj,<sup>137</sup> totiž pojetí Boha projevujícího se skrze přírodu, tak typické pro paracelsiánské i obecně alchymické vidění světa, které jinými cestami dospělo u Spinozy k lapidárnímu „*Deus sive natura*“.

Rudolfovu osobnost po návratu ze Španělska roku 1571 výstižně popisuje Josef Janáček: „[Vrátil se] *následník trůnu, cílevědomě usměřňovaný k zastávání vyhraněných politických a náboženských stanovisek, ale také mladý muž s nadprůměrným vzděláním, nápadnými intelektuálními zájmy a s pozoruhodným kulturním rozhledem. Tím se výrazně odlišoval od jiných současníků předurčených stejně jako on postavením v rodině k vladařské úloze, a dokonce i od vlastního bratra Arnošta, vychovávaného současně po jeho boku. Jako intelektuál sice ve svých devatenácti letech ještě nedozrál ve skutečnou osobnost, už nyní se*

---

<sup>135</sup> Obměna personální struktury dvora, kterou Rudolf provedl po nástupu na císařský trůn roku 1576, nebyla výrazem tlaku španělských katolických kruhů, ale projevem ambicí Rudolfových chráněnců, kteří se drali na čelná místa. Viz Janáček (1987), s. 160–161.

<sup>136</sup> Mayer-Löwenschwerdt (1927), s. 32.

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 63.

však jeho zájmy výrazně formovaly. Nepřitažlivá pro Rudolfa zůstávala státověda a teologie, mnohem více ho lákalo pozorování uměleckých děl i sledování práce umělců nejrůznějšího zaměření, ale plně zaujmout ho dokázaly také přírodní jevy nebo nejrůznější experimenty.“<sup>138</sup>

Co se týče Rudolfovy lásky k umění, je zcela nepochybné, že prostředí španělského dvora Filipa II. poskytovalo mimořádnou příležitost k jejímu probuzení a rozvoji. Stejně jako jeho otec Karel V. měl i Filip II. v oblibě Tiziana. Objednával obrazy především u benátských malířů, ale sbíral i staré nizozemské malíře. Zvláštní náklonnost projevoval k dílům Hieronyma Bosche a Pietera Bruegela staršího, jehož obrazy si později velmi cenil i Rudolf II. Stavba El Escorialu, která tehdy probíhala, mohla poskytnout Rudolfovi příležitost, aby se podílel na Filipově společenském styku s umělci.<sup>139</sup>

V oblasti přírodních věd poodkrývá roušku nad tajemstvím Rudolfovy inspirace přírodovědecký mecenáš Filipa II., jímž se zabývá William Eamon.<sup>140</sup> Jak uvádí, na Filipově dvoře působili alchymičtí lékaři a jiní učenci ze španělského Neapolského království a Sicílie. Tyto informace lze doplnit ještě o jednu italskou postavu, která je zajímavá v souvislosti s náměty výtvarných děl, jež byla později vytvářena pro Rudolfa II. Touto osobou je právník Vincenzo Percolla, který působil v letech 1562–1570 jako vysoký úředník španělského krále Filipa II. v *Supremo Consiglio dell'Italia* a zemřel ve vězení v Palermu roku 1572. V Bibliotheca Nazionale v Neapoli se nachází jeho rukopis *Auriloquio, Nel quale si tratta dello ascoso secreto dell'Alchimia*, který se patrně dochoval pouze v tomto jediném exempláři.<sup>141</sup> Jde o nejrozsáhlejší soubor alchymických interpretací antických mytologických témat, jaký je doposud znám – čítá jich 209 a některá z nich jsou v alchymické literatuře velice vzácná. Percolla svým dílem nenavazuje na žádného ze svých italských předchůdců na tomto poli, jakými byli Bracesco či Augurelli, a z alchymických autorit se odvolává na Avicennu, Alberta Velikého, Gebera, Johna Dastina, Pseudo-Raymunda Lulla či Pseudo-Aristotela. Podle jeho vlastních slov je pochopení smyslu bájí podmíněno především božskou iluminací spojenou se splněním vysokých mravních nároků. Když byl Percolla roku 1562 povolán Filipem II. do Madridu, pracoval již na rukopisu dva roky a v práci pokračoval i ve Španělsku, avšak bez možnosti praktického, tedy laboratorního ověření svých alegorezí. Nelze vyloučit, že s Percollovou prací se mohl – byť třeba jen ve výtahu – seznámit také mladý arcivévoda Rudolf. Posouzení jejího postavení v kontextu mytoalchymické literatury bude úkolem dalšího výzkumu.

---

<sup>138</sup> Janáček (1987), s. 48–49.

<sup>139</sup> Bauer – Haupt (1976), s. XXXV.

<sup>140</sup> Viz Eamon (2011).

<sup>141</sup> Viz Anzuini (1996), s. 493–528. Edice rukopisu: Percolla (1996).

Vliv na formování Rudolfova uměleckého vkusu a intelektuálních zájmů měly i obě cesty spojené s jeho pobytem ve Španělsku. Při cestě do Madridu a zpět byl hostem na italských knížecích dvorech, přičemž si všechna spatřená umělecká díla natolik intenzivně vtiskl do paměti, že si je pamatoval ještě po letech. Při návratu z Madridu roku 1571 Rudolf navštívil svého strýce Ferdinanda II. Tyrolského v Innsbrucku a jistě shlédl jeho kunstkornu, tehdy ještě umístěnou v innsbruckém Hofburgu. Vzhledem k tomu, že Ferdinandův zámek Ambras nad Innsbruckem se teprve přestavoval, měl Ferdinand v Hofburgu s největší pravděpodobností i svou alchymickou „kuchyni“, kterou se mohl svému synovi též pochlubit.<sup>142</sup>

Přestože je z výše uvedeného dosti zřejmé, jaký vliv mohlo mít společenské prostředí dvorů obou větví habsburského rodu na Rudolfovy budoucí zájmy, je třeba dodat, že Rudolf byl velmi výjimečným nositelem tradice vědeckého a zvláště pak alchymického mecenátu. Od obvyklých představitelů tohoto mecenátu 16. století se odlišoval tím, že podpora alchymie mu nesloužila pouze k reprezentaci a k potenciálním pragmatickým účelům – byť ty lékařské samozřejmě vždy hrály významnou roli –, ale lákala ho k intelektuálnímu proniknutí k tajemstvím přírody, v nichž se latentně skrývalo i tajemství Božího stvoření. Rudolfův zájem byl zájmem niterným, jaký se mohl rozvinout jen u člověka s patřičnou duševní hloubkou – ta však s sebou nesla i nebezpečí „melancholie“, duševní choroby, zvláště pak v případech, kdy mohla být – jako u Rudolfa – podmíněna i dědičně.<sup>143</sup> Domnívám se, že je třeba obrátit kauzalitu, která bývá uplatňována při obvyklém a často značně zjednodušeném výkladu vlivu Rudolfových psychických potíží na jeho osobnost a zájmy. Jeho mentální labilita nebyla příčinou zájmu o alchymii, jak zněl takřka unisono hlas historiků především 19. století, kteří povětšinou Rudolfa II. odsuzovali jako neschopného vladaře a zájem o alchymii považovali za neklamný znak bláznovství. Naopak, zájem o alchymii, ale i astronomii a další přírodní vědy svědčil o zvědavém duchu, který toužil po řešení složitých a náročných intelektuálních problémů, což však mohlo k mentálním výkyvům přispívat. Ty hrozily tím více, čím více otázek si takto zjitřený duch kladl, zvláště pak jednalo-li se o otázky tak složité a obtížně zodpověditelné, jako byly ty kladené alchymii.<sup>144</sup> Krátce řečeno, prostá mysl, pragmaticky a utilitárně hnaná egoistickými zájmy, nebyla zdaleka v takové míře

---

<sup>142</sup> Bauer – Haupt (1976), s. XXXV.

<sup>143</sup> Rudolfova babička Johana Šílená trpěla schizofrenií a duševně nemocný byl i Rudolfův bratranec Don Carlos, syn Filipa II.

<sup>144</sup> Je pravdou, že ještě složitější otázky kladla teologie; ty však měly – na rozdíl od prakticky realizované alchymie – abstraktní povahu.

vystavena nebezpečí „filosofické“ melancholie, neboť si řadu otázek, kterými se trápil vyvinutý intelekt, vůbec nekladla.

#### 1.4 Okultní vědy v kontextu přírodních věd 16. století

Rudolfovu podporu alchymie nelze oddělovat od kontextu jeho celkového zájmu o přírodní vědy a přírodovědný mecenát. Je také třeba zdůraznit, že na tehdejší přírodovědu nelze zpětně promítat kritéria, která teprve postupně vznikala v následujících stoletích. V Rudolfově době ještě nemohlo být jasné a zřejmé, kdo na poli přírodních věd zvítězí a kdo skončí v poli poražených. Jak připomíná v jiné kapitole této knihy Vladimír Karpenko, alchymie byla nepochybně vědou a uvažování alchymistů včetně tvrzení o možnosti transmutace kovů bylo v rámci jejich teoretických představ logické.<sup>145</sup> Podobně tak byla vědecká a logická i Ptolemaiova geocentrická astronomie, která vykládala nebeské fenomény tak, jak se jevíly z hlediska pozemského pozorovatele a poskytovala i poměrně přesné matematické postupy, jež umožňovaly tyto jevy propočítat a predikovat. Faktem ovšem je, že v Rudolfově době bylo již v rámci astronomie k dispozici i Koperníkovu heliocentrické pojetí planetární soustavy, zatímco oblast alchymie (resp. budoucí chemie) měla svůj rozhodující obrat ještě před sebou.

Přírodní vědy konce 16. století byly dříve rozlišovány na vědy vycházející v podstatné míře z empirie, tedy na přírodní vědy *sensu stricto*, a dále na vědy založené na apriorních filosofických konceptech, označované za spekulativní a okultní. Toto rozlišení je však velice schematické a především naprosto neodpovídá tomu, jak byly přírodní vědy nahlíženy a strukturovány v dané době. I v tzv. okultních vědách, zvláště pak v alchymii, měla svůj výrazný a zcela zásadní podíl empirie, zatímco u přírodních věd, které považujeme za přímé předchůdce moderní vědy – například u astronomie –, hrály významnou roli tradované filosofické a kosmologické koncepce, na jejichž základě byla empirická pozorování vykládána apriorním způsobem. Většina odborníků na historii vědy se dnes shoduje v tom, že i tzv. okultní vědy, zvláště pak alchymie, jsou minimálně nepřímými předchůdci současné přírodovědy.<sup>146</sup> Okultní i empirické vědy byly navíc v zásadní míře spojeny svým operačním prostorem, který představovala příroda sama, jež měla dvě stránky: tu zřejmou a viditelnou, která se od 16. století stala objektem stále podrobnějšího analytického popisu a klasifikace, a na druhé straně tajemnou, neviditelnou a skrytou (tedy okultní), jež představovala doménu

---

<sup>145</sup> Viz Karpenko (2011b)

<sup>146</sup> V tomto směru by současné přírodovědě slušelo více pokory a úcty k předchůdcům. I ona by měla říct jako Bernard z Chartres ve 12. století, že stojí na ramenou svých dávných předchůdců. Těžko by je sice označila za obry, za obrovské však bezpochyby může označit překážky, které museli dávní badatelé překonávat, což jim podle mého soudu poskytuje neoddiskutovatelný rys velikosti.

sympatetických sil magie, mezi něž byly zahrnovány v podstatné míře také ty síly, které později vyložila novověká fyzika a chemie.

Jak připomíná Penelope Gouková,<sup>147</sup> výraz „okultní“ měl v tomto kontextu určitý technický smysl – popisoval to, co nemohla zachytit a vysvětlit tradiční aristotelská přírodní filosofie, omezená ve svém poznání na zjevné vlastnosti fyzických těles a na údaje smyslů. Tyto zjevné vlastnosti se dělily na prvotní a druhotné kvality pocházející ze smíšení čtyř elementů. Za okultní kvality bylo považováno to, co nebylo aristotelským přístupem vysvětlitelné, jako například zemská přitažlivost, magnetismus nebo hudební rezonance.<sup>148</sup> Nutnost studia těchto kvalit si velmi dobře uvědomoval i Johannes Kepler, který je zahrnoval pod „*Species immateriae*“. Řadil pod ně nejen smyslově přístupné kvality, jako například světlo či zvuk, ale také výše zmiňovaný magnetismus či účinky amuletů.<sup>149</sup>

Přírodní magie předpokládala, že tyto síly lze usměrňovat a dosahovat s nimi předpokládaných účinků, což byly a jsou rysy charakteristické pro experimentální vědu a techniku. Její protagonisté je však považovali za tajemství, které mělo být svěřováno pouze vyvoleným jedincům – to paradoxně působilo, že byly provázeny i nezanedbatelným odiem.<sup>150</sup> Na rozdíl od moderní vědy v nich hrála důležitou roli intuice a specifický vhled do plánu analogických korespondencí,<sup>151</sup> který fungoval na zcela odlišných principech než racionálně konstruovaná kauzalita. Empirie byla odrazovým můstkem k pokusům o daleko hlubší proniknutí do reality, jejíž model byl strukturován v hierarchickém a kvalitativně rozvrstveném rozpětí od nicoty až k nezbadatelné všeobšáhlosti:

*„Okultní snahy byly v podstatě pokusem proniknout za hranice zkušenostního světa k realitě, která se za nimi skrývala. V tomto ohledu měly podobnou či totožnou funkci jako používání symbolů a emblémů v tehdejší umění. Zároveň jim příslušelo ústřední místo při veškerém chápání přírody v rudolfínském věku. Tehdejší „přírodní filosofové“ totiž nezkoumali síly fungující ve světě kolem nich jako odděleně pozorované soustavy příčin a jejich následků, ale jako hybné duchy působící v rámci božského plánu korespondencí. Proto také jejich experimenty, které měly alchymický nebo fyzikální charakter, nebyly založeny na induktivním zvážení zkoumaných procesů, ale vycházely z celkové apriorně dané představy o předmětném světě. Jejich praktická činnost se pojila s jakýmsi vyšším pochopením zákonů, kterými se řídí běh světa, a to obojí je dovádělo k popírání pouze rozumově zdůvodnitelných argumentů. Toto*

---

<sup>147</sup> Gouk (1997), s. 232–233.

<sup>148</sup> K tématu viz Buck (1992).

<sup>149</sup> Kepler (2005), s. 209–210.

<sup>150</sup> Gouk (1997), s. 232–233.

<sup>151</sup> Viz Foucault (1966).

*úsilí o praktické demonstrování založené na intuici je základním prvkem filosofie Paracelsovy, která měla v pozdním 16. století značný vliv.*<sup>152</sup>

Za okultní vědy byly tradičně považovány alchymie, astrologie a magie, nicméně každá z nich měla vzhledem k vědám považovaným za empirické specifické postavení. Tak zatímco astronomie propočítávala pohyb nebeských těles, která bylo možné pozorovat, astrologie na základě těchto výpočtů definovala neviditelné síly, jež spojovaly vesmír na jedné straně a zemi a člověka na straně druhé. Důležitou roli přitom hrála teorie mikrokosmu a makrokosmu, jejímž východiskem byla pro středověké učence latinského Západu následující sentence z Macrobiova<sup>153</sup> pojednání *Commentarii in somnium Scipionis*: „*ideo physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt.*“<sup>154</sup> V alchymii našel tento vztah své nesmírně vlivné uplatnění v úvodní maximě *Smaragdové desky* Herma Trismegista: „*To, co je dole, je jako to, co je nahoře, a to, co je nahoře, je jako to, co je dole, aby byl naplněn zázrak jediné věci.*“ Vliv makrokosmu se nevztahoval jen na člověka, nýbrž také na minerály a kovy, jejichž růst a rozvoj byl na makrokosmických silách závislý.

V oblasti medicíny a její diagnostiky představovala astrologie v podstatě integrální součást lékařství<sup>155</sup> a podobně víceméně nerušeně<sup>156</sup> vzkvétala v kalendářích, které se zabývaly širokým spektrem předpovědí, od počasí až po společenské změny a války.<sup>157</sup> Coby součást astronomie byla jako jediná z okultních věd pravidelně vyučována na univerzitách.<sup>158</sup> Vzhledem k tomu, že pro interpretaci vzájemných postavení planet ve zvěrokruhu potřebovala výpočet co nejpřesnějších astronomických pozic, posilovala astrologie i rozvoj astronomie samé.<sup>159</sup> V období renesance vystoupil zájem o astrologii ještě více do popředí díky dvěma faktorům – jednak spojovala člověka a jeho osud více s přírodou a dále vycházela vstříc vzrůstajícímu zájmu o antickou kulturu, v jejímž rámci se mytologické motivy často překrývaly s motivy astrologickými.

---

<sup>152</sup> Evans (1997), s. 235–236.

<sup>153</sup> Ambrosius Theodosius Macrobius, římský neoplatonik, působil v první polovině 5. století.

<sup>154</sup> II, 12, 11; cit. Trunz (1992), s. 27.

<sup>155</sup> V renesanci přijímalo astrologii v medicíně mnoho lékařů z obou hlavních táborů, paracelsiánského i akademického. U těch druhých byl pozitivní postoj k astrologii dán odkazem na starověké lékařské autority a na astrologicky podmíněnou nauku o tzv. kritických dnech či letech, v níž hrál základní úlohu počet sedmi, odvozený od tehdejších sedmi planet. Viz Nejeschleba (2008), s. 161.

<sup>156</sup> V obecném měřítku byla astrologie součástí každodenního života středověkého a raněnovověkého člověka, přestože byla pod takřka permanentní kritikou ze strany církve. Právě ta byla důkazem jejího rozšíření a recepce, přičemž tento odpor se obracel především proti jejím věšteckým aspiracím v rámci individuálního lidského osudu, v jehož rámci se astrologie dostávala do konfliktu s neomezenou Boží vůlí.

<sup>157</sup> Viz Fergusonová (2009), s. 202.

<sup>158</sup> Horský (1980), s. 159.

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 160.

Alchymie neměla takto jednoznačný protějšek, s empiricky zaměřenou metalurgií a prubířstvím se však vždy do značné míry překrývala. Lze říct, že se snažila jít dále za oblast vymezenou těmito obory, posunout jejich hranice od efektivního získávání kovů z rudy a jejich zkoušení až k jejich zušlechťování. Podobně se alchymie od doby vzniku pozdněstředověkých děl Pseudo-Arnalda z Villanovy a Johanna Rupescissy částečně překrývala s farmacií a lékařstvím a i zde si kladla za cíl zdokonalování dosavadních postupů, což nabralo s nástupem paracelsiánské alchymie zcela radikální charakter. Alchymie se tedy stýkala s přírodní vědou, jak ji chápeme dnes, ve svých metalurgických, protochemických a lékařských aspektech, v nichž se uplatňovala snaha o opakovatelnost postupů, klíčová i pro moderní pojetí vědy. Na rozdíl od metalurgie a prubířství však byl alchymii přisuzován daleko vyšší význam, měla tedy postavení zrcadlově obrácené proti tomu, jak byla vnímána v očích pozitivisticky orientovaných vědců a historiků 19. století. Její vysoká hodnota byla dána tím, že od 13. do 17. století hrála klíčovou roli v debatách o mezích poznání, v nichž se probírala otázka realizačních a morálních mezí přírodní vědy a technologie. Alchymie tehdy sloužila jako modelový příklad přírodní vědy, jako prubířský kámen možností člověka ve vztahu k přírodě a k Bohu.<sup>160</sup>

Dodejme, že právě v otázce přetvářecích schopností se základní principy alchymického Velkého Díla, tedy výroby filosofického kamene nebo univerzálního léku, úzce stýkaly s magií – podle alchymických teorií bylo klíčem k úspěchu přitažení hvězdného vlivu do matérie, tedy dosažení snoubení nebe a země, které v obecné rovině odpovídalo intencím starodávné astrální magie převzaté ve středověku od Arabů.<sup>161</sup> Magické aspekty vykazovala alchymie také ve svých filosoficko-náboženských interpretacích, v nichž byl filosofický kámen, tento „vykupitel“ obecných kovů, přirovnáván ke Spasiteli lidstva, tedy ke Kristovi.

Tím se dostáváme ke třetí z tradičních okultních věd, jejíž postavení bylo nejkomplikovanější – k magii, respektive k těm jejím nejnáročnějším podobám, které byly artikulovány v dílech Marsilia Ficina (1433–1499) či Pika della Mirandoly (1463–1494) a vycházely nejen z novoplatonské filosofie a christianizované židovské kabaly, ale také z hermetické filosofie. Ta vykonala velký vliv na filosofické i přírodovědné myšlení 16. století. Jejím základem byl *Corpus hermeticum*, soubor děl připisovaný mytickému Hermovi Trismegistovi, který

---

<sup>160</sup> Newman (2004), s. 34–114.

<sup>161</sup> Toto pojetí magie reprezentoval například rozsáhlý traktát pojmenovaný podle svého domnělého autora *Picatrix*, který nezanedbatelně ovlivnil evropskou kulturu. Vliv magie na vznik alchymického teoretického systému byl však podstatně starší. Na alchymické teorie působila novopythagorejská i novoplatonská filosofie stejně jako astrální nauky persko-babylónských Chaldejců. Znalost hlubších významů čísel a číselných poměrů umožňovala vhléd do vzájemného působení ducha a matérie a případné ovládní tohoto vztahu. Viz Priesner, heslo „Magie“, in: Priesner – Figala (2006), s. 190.

Marsilio Ficino přeložil pro svého patrona Cosima de' Medici v 70. letech 15. století z řečtiny do latiny. Stejně jako řada dalších dobových novoplatonsky orientovaných filosofů považoval Ficino díla hermetického korpusu za nanejvýš cenný projev „dávné teologie“ (*theologia prisca*), za filosofii egyptského původu, která byla starší než Mojžíšův Pentateuch a anticipovala některými svými rysy křesťanství. Obecně byla tato díla charakterizována jako „*svědectví jednotlivých duší hledajících zjevení, vhled do božského, osobní spásu, gnozi, nikoli skrze osobního Boha či Spasitele, ale zbožným přístupem k universu.*“<sup>162</sup>

S ohledem na téma okultních věd – které byly vlivem hermetického korpusu a s ním spojených dalších děl od 16. století též označovány za „hermetické vědy“ – je třeba zdůraznit, že texty připisované Hermovi Trismegistovi byly v principu dvojí a ustálilo se pro ně nepřesné rozlišení na hermetika filosofická a technická. Filosofická hermetika zastupoval především zmiňovaný *Corpus hermeticum*, čítající sedmnáct filosofických traktátů doplněných o velice vlivný dialog *Asklépios* známý už ve středověku; technická hermetika představuje rozmanitá škála děl věnovaných alchymii, astrologii a magii. O vztazích mezi těmito dvěma skupinami hermetických děl se dodnes vedou polemiky,<sup>163</sup> bylo však konstatováno, že technická a filosofická hermetika mají společné duchovní pozadí. Sdílejí některé základní předpoklady, jako například víru v kosmickou sympatii, která ve světě propojuje vše se vším<sup>164</sup> a s níž též úzce souvisel základní astrologický rámec, který nalezneme minimálně v polovině filosofických hermetik. Na druhé straně mají obě tyto skupiny odlišné zaměření – zatímco filosofická hermetika mají jasný noetický cíl, totiž poznání božství, technická hermetika obsahují alchymické návody či magické rituální předpisy, které nesměřují k transcendentování lidské existence. Toto téma se v alchymické literatuře objevuje výrazněji až v díle Zósima z Panopole (3. století n. l.), tedy zhruba sto let po předpokládaném vzniku či zapsání hermetického korpusu.<sup>165</sup>

S existencí technických hermetik úzce souvisí fakt, že Hermes Trismegistos byl v pozdní antice považován za zakladatele mnoha různých oborů lidského poznání (astrologie, teologie, lékařství atd.). Jako mytický zakladatel alchymie vystupuje až později, především v dílech arabské přírodovědy,<sup>166</sup> a proto byla alchymie ve středověku a raném novověku nazývána také „Hermovo umění“. V této podobě vstoupil Hermes Trismegistos do evropského kontextu, v jehož rámci se stal nejdůležitějším alchymickým autorem, přestože mu bylo v tomto

---

<sup>162</sup> Yatesová (2009), s. 32.

<sup>163</sup> Chlup (2007), s. 46–52.

<sup>164</sup> Festugière (2006), I, s. 87.

<sup>165</sup> Chlup (2007), s. 29–30, 52.

<sup>166</sup> Bachmann – Hofmeier (1999), s. 24–25. Herma jako zakladatele alchymie, tedy „*umění, jak vyrobit zlato bez dolování*“, uvádí roku 987 An-Nadím v *Kitáb al-Fihrist*.



kontextu připisováno jen málo latinských pojednání.<sup>167</sup> Nejdůležitějším z nich byl již uvedený, lapidárně stručný kánon *Smaragdová deska*,<sup>168</sup> jedno z nejcitovanějších a nejkomentovanějších děl alchymické literatury vůbec.

Renesanční magie, jak ji inspiroval novoplatonismem a hermetickými spisy vykládal Marsilio Ficino,<sup>169</sup> vycházela z předpokladu existence světového ducha (*spiritus mundi*), který prostupuje celým vesmírem a díky němuž sestupují hvězdné vlivy k zemi a k člověku. Tento *spiritus* je jakousi velice jemnou a subtilní substancí, o níž se zmiňuje v šesté knize *Aeneidy* Vergilius: „[nebe i zem] živí světový duch, jest po všech rozlita částech duše, jež hýbá hmotou a celý proniká vesmír [...].“<sup>170</sup> Hvězdné síly, které sestupují dolů prostřednictvím tohoto „ducha“ a pomocí talismanů jsou cíleně sváděny do hmotných forem smyslového světa, mají regenerační účinek a lze je proto využít v „nebeském“ lékařství: „Je-li jakákoli látka [nebo její část] vystavena působení věcí shůry [...], je okamžitě zasažena nadpozemským proudem toho nejmocnějšího působení, zázračným proudem síly a života, který je všudypřítomný [...], jako když se tvář odráží v zrcadle či hlas v ozvěně.“<sup>171</sup> Uvedený kosmický duch, „jenž je velmi subtilním tělem, které je takřka duší“, sehrává svou úlohu v oživeném kosmu, jak jej pojímali Platón i Plótinos. Svět je samostatným živočichem a kosmický duch v něm zajišťuje spojení mezi jeho duší a tělem. Analogickou strukturu představuje i člověk, v němž se též nachází *spiritus*, který je podle Ficina „čistým, subtilním, teplým a jasným výparem krve“. Jde o pouto mezi lidskou duší a tělem, které ve Ficinově pojetí navazuje na koncepci novoplatonského astrálního těla, éterického vehikula, jež duše přijala z hvězd a sfér, jimiž prochází v průběhu svého sestupu do pozemského těla. Toto éterické tělo bylo původně krásné a zářící, avšak svým sestupem do pozemského těla ztěžklo a ztmavlo, pročez musí být opět zjemněno a pročištěno. Proto je třeba, aby tento zprostředkující lidský duch absorboval kosmického ducha, jehož k sobě přitahuje tím, že se mu připodobňuje, tedy stává se natolik nebeským, jak je to možné.<sup>172</sup> Jedním ze základních prostředků k dosažení harmonizace lidského a kosmického ducha je Ficinovi hudba, která je schopna přitahovat nebeské nebo planetární duchy, neboť podle pythagorejských teorií je konstrukce vesmíru i člověka, makrokosmu i mikrokosmu, založena na týchž harmonických proporcích. O rozšíření těchto Ficinových

---

<sup>167</sup> U raných arabských autorů se však často hovoří o desítkách tisíc spisů.

<sup>168</sup> Nakonečný (1994).

<sup>169</sup> Ficino ve svém pojetí magie přirozeně navazoval i na středověké zdroje (Pietro d'Abano, Roger Bacon, Al-Kindí, Avicenna, *Picatrix*), podstatné pro něj však byly – kromě spisů hermetického korpusu, zvláště *Asklépie* – Proklovo *De Sacrificiis et Magia*, Jamblichovo *De Mysteriis* a Život Pythagorův a Porfyriovo *De Abstinencia*. Viz Walker (1988), s. 41.

<sup>170</sup> Vergilius (1970), VI, 724–727.

<sup>171</sup> *De vita coelitus comparanda*, Ficinovo hlavní dílo věnované astrální magii. Cit. Yatesová (2009), s. 74.

<sup>172</sup> Walker (1988), s. 25–42.

astrálně hudebních magických teorií se postaral jednak Gregor Reich svou velmi populární encyklopedií *Margarita philosophica* (1512) a dále Agrippa z Nettesheimu, který ji bez uvedení pramene hojně uvádí ve svém neméně populárním díle *De occulta philosophia* (1533).<sup>173</sup>

Typickou okultní naukou druhé poloviny 16. století se stala tzv. *magia naturalis*, přírodní magie, která souvisela s přírodovědným experimentováním i s mechanickými vědami. Pro její pochopení a pro v dané době sdílenou představu je charakteristická její definice z díla Agrippy z Nettesheimu *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium* (O nejistotě a marnosti umění a věd) z roku 1527: „Přírodní magie pak jest ta, jež poté, co úmyslně sledovala síly veškerých věcí přírodních i nebeských a skrz zvědavé zkoumání stanovila jejich řád, takovým způsobem dává na veřejné vědomí skryté i tajné mocnosti přírody: spojováním nižších věcí s vlastnostmi věcí vyšších jako by určité přitažlivosti způsobovaly, že jejich přirozeným propojením z nich často povstávají úžasné zázraky: netoliko účinkem umění, jako spíše přírody, již se toto umění nabízí coby služka, když se těmito věcmi takto zabývá.“<sup>174</sup>

Nejvýznamnějším představitelem přírodní magie byl italský šlechtic Giambattista della Porta (1535–1615), který navázal na novoplatonsko-hermetické představy a vytvořil složitý systém nauky o substancích, jejímž základem bylo přesvědčení o racionálním základu přírodních jevů. Svou přírodní magii považoval za vědu, která měla umožnit poznání záhad přírody pomocí experimentu.<sup>175</sup> Připomeňme, že již podle Pika byla „magie praktickou součástí přírodních věd“ a jména antických božstev, k nimž se obracela, představovala „jména přírodních a božských sil, jimiž pravý Bůh prodchl celý svět k prospěchu lidí“.<sup>176</sup> Lze říci, že právě takto pojatá magie – spolu se středověkou alchymií – proměnila lidskou vůli a podnítila odvahu člověka k manipulaci se světem, která byla vzhledem k teologicky zaštitěné dokonalosti Božího stvoření vždy na hraně možného a povoleného. Byla to tedy ochota k experimentu, byť často s magickými rysy, která přispěla k uvolnění cesty budoucímu rozvoji exaktních věd v 17. století, i když ten se nakonec vyprofiloval na základě odmítnutí okultních věd jako takových.

Vraťme se po tomto exkurzu k postavě Rudolfa II. a k jeho přírodovědnému mecenátu. Je nepochybné, že Rudolfův zájem o alchymii, astrologii i magii plynule přerůstal do

---

<sup>173</sup> Agrippa ovšem Ficinovu magii, mající za cíl především psychologicko-terapeutické účinky, značně posunul směrem k magii démonické.

<sup>174</sup> Cit. Gouk (1997), s. 231.

<sup>175</sup> Keil, heslo „Porta, Giambattista della, přírodní filosof“, in: Priesner – Figala (2006), s. 239.

<sup>176</sup> Yatesová (2009), s. 96; viz de la Mirandole (2006), s. 193 a 201.

příbuzných, předmětem bádání souvisejících oblastí, ať již to bylo hornictví a metalurgie, matematika a astronomie nebo mineralogie a zoologie. Jak upozornil již Zdeněk Horský, „okultní vědy“ patrně neměly v Rudolfových očích onu prioritu, která je jim u Rudolfa přikládána moderním historickým bádáním. Císař totiž mezi empirickými a okultními vědami zjevně nijak zásadně nerozlišoval, a to z důvodů, které jsme uvedli výše. Svou roli zde ostatně hrál ještě další faktor, který s neexistencí přesných hranic mezi okultním a empirickým bezprostředně souvisel. Rudolfův mecenát byl veden jednotící ideou pansofie, tedy snahy o dosažení úplného poznání skutečnosti:

*„Císaře fascinovalo novoplatonské pojetí světa, s nímž souviselo vědecké bádání založené na pansofii – poznávání přírodního i nadpřirozeného světa jakožto nedělitelného celku ve všech jeho vzájemně souvisejících aspektech. Součástí tohoto filosofického učení bylo studium člověka jako mikrokosmu a viditelného i neviditelného světa jako makrokosmu; stejně tak sem patřil i názor, že nelze oddělit zkoumání biblického zjevení a přírody. Studium přírody – pod něž spadala medicína a přírodní filosofie, ale také alchymie, astronomie a astrologie – dosáhlo od počátku 16. století ohromného pokroku. Došlo k tomu zásluhou takových učenců, jako byl astronom Koperník, anatom Vesalius a všestranný přírodní filosof Paracelsus... Svou úlohu hrála v těchto pansofických snahách i magie, protože mohla napomoci při odhalování tajemství vesmíru a při navazování spojení s božskými silami, díky nimž došlo k velkolepé univerzální harmonii Stvoření.“<sup>177</sup>*

Celostní přístup k poznání, který bychom dnes nazvali holistický, nutně vedl ke snaze podporovat přírodovědné bádání ve všech jeho hlavních směrech – a především pak samozřejmě těch, pro něž bylo možné získat patřičně zkušené a věci znalé odborníky. Tím spíše, když sami tito badatelé chápali bytostnou souvislost přírody a Boha, v naprostém protikladu k descartovskému oddělení nejvyšší instance a *res extensa*, které přišlo jen o tři desítky let později. Podobně jako Brahe chápal jednotu nebeského a pozemského v intencích *Smaragdové desky* Herma Trismegista, pro Keplera byl celý vesmír prodchnut harmonií, jež byla obrazem Boha.

Je však třeba podotknout, že toto byly ideální předpoklady. Konkrétně se snaha o dosažení pansofie realizovala prostřednictvím dvou odlišných tendencí, které se rozvíjely v rámci společně sdíleného přesvědčení o principiální jednotě univerza. Na jedné straně mělo poznání postupovat cestou jednotlivých, dílčích či speciálních bádání, jež měla společně vytvořit komplexní vědění – tento přístup by bylo přesněji nazývat polyhistorickým. Podle Ericha

---

<sup>177</sup> Mout (1997), s. 221.

Trunze<sup>178</sup> se toto pojetí zrodilo ze vzájemného prostoupení vědy a humanismu v první polovině 16. století a navázalo na antickou přírodovědu. Nemohlo však dosáhnout svého cíle, protože čím více se zájem obracel k jednotlivostem, tím více se zároveň vzdaloval možnostem syntetického shrnutí.<sup>179</sup> Je paradoxem, že uvedený postup, vycházející deduktivně z obecné ideje dokonale uspořádaného univerza, vedl v určité své větvi k analytické, exaktní popisnosti a k empirismu. Druhý přístup, pansofický ve vlastním slova smyslu, vycházel naopak z indukce. Jak jsme již uvedli, člověk byl analogií makrokosmu, což umožňovalo intuitivní poznání celku univerza, neboť to bylo „předzjednáno“ v každém lidském individuu jako jeho – jak bychom dnes řekli – antropologická konstanta. Tento přístup vedl k sebevědomým pokusům o magické působení na skutečnost prostřednictvím principu analogie, jenž byl založen na složitě strukturované představě „*platonského řetězu*“<sup>180</sup> coby pouta spojujícího nižší a vyšší svět, jehož jiným výrazem byl již zmiňovaný koncept „*ducha světa*“ (*spiritus mundi*). V pojetí profesora herbornské univerzity J. H. Alsteda (1588–1638) z počátku 17. století pansofie „*postulovala víru, že různorodé jevy, onen ‚labyrint světa‘ lze vyšší schopností intelektu pochopit jako úplný a jednotný systém. Zároveň byla rámcem k uskutečnění reformy, neboť odhalení systému a pravé povahy univerza bylo základem, z něhož mohlo vzejít osvobození lidstva od jeho klopotného údělu a povznesení lidí k účasti na božském řádu.*“<sup>181</sup> Jak je zřejmé, to, co vzešlo z rudolfinského mecenátu, neodpovídalo původním očekáváním. Podstatnost se ukázala být – jako už tolikrát v dějinách – jaksi vedlejším produktem.

### 1.5 Rozvoj přírodních věd v Čechách a přírodovědci na Rudolfově dvoře

Jak jsme již připomněli, Rudolfův osobní vklad k rozvoji podmínek přírodovědného bádání v Čechách navázal na mecenát jeho předchůdců, zvláště pak na mecenát císaře Maxmiliána II. a místodržícího v Čechách arcivévody Ferdinanda II. Tyrolského. Rudolfovu osobní angažovanost by bylo chybou přeceňovat (jak se dělo především v rakouské historiografii 19. století), ale i jakkoli podceňovat. Adekvátně ji lze vyložit a pochopit pouze tehdy, budeme-li na ni pohlížet jako na součást souhry vlivů, která byla natolik šťastná, že dospěla k synergickému efektu.

<sup>178</sup> Trunz (1992), s. 10–11.

<sup>179</sup> Tamtéž, s. 11. Dodejme, že důležitým mezníkem na této cestě k členění vědy se stalo anatomické dílo Andrey Vesalia *De humani corporis fabrica*, poprvé vydané roku 1543, tedy v tom samém roce, kdy vyšlo převratné Koperníkovovo dílo.

<sup>180</sup> Priesner, heslo „Magie“, in: Priesner – Figala (2006): „*Neoplatonikové zastávali pojetí, které se shodovalo se základy magického myšlení, podle něhož by měl být kosmos uspořádán hierarchickým způsobem (platonský řetěz) a mezi o sobě nedosažitelným božským tvůrcem a člověkem by měla existovat řada ‚zprostředkujících jsoucen‘, jež by působily jako prostředníci a kterých by se dalo dovolávat díky odpovídajícím rituálům, jejichž poznání je vyhrazeno zasvěceným.*“

<sup>181</sup> Evans (1997), s. 336.

Na prvním místě mezi těmito vlivy jmenujme fakt, že Rudolf přenesl svoji mocenskou základnu do země s rozvinutým hospodářstvím a aplikovanými vědami. České království bylo v 16. století mimořádně významné svým hornictvím, zvláště pak důlními revíry v Podkrušnohoří (Jáchymov aj.), které byly v popředí evropského vývoje i svými technologiemi. To se odrazilo ve dvou základních dílech věnovaných hornictví a metalurgii: první z nich je *De re metallica libri duodecim* Georgia Agricoly (1556), který působil v Jáchymově v letech 1527–1530 jako městský lékař a nasbíral zde mnoho odborného materiálu pro tuto i jiné své publikace, druhou představuje *Beschreibung allerfürnemisten mineralischen Erzt und Berckwerksarten* královského perkmistra Lazara Erckera (1574).<sup>182</sup> Méně připomínaným, ale též významným hospodářským a technickým faktorem v tehdejších Čechách bylo masivní zakládání rybníčních soustav, jež bylo – stejně jako rozvoj dolování – spojeno s pokročilými metodami měřičství. Na tuto spojitost upozorňuje Zdeněk Horský: „Práci důlního měřiče, terénní vyměřování a astronomické měření spojuje nejen jednota metod, ale ve vysoké míře i značná příbuznost, ne-li identita měřících přístrojů. Je tedy naprosto přirozené, že se Čechy – a navíc jejich hlavní město – staly střediskem výroby měřících přístrojů. [...] Toto řemeslo, dá-li se ještě řemeslem nazvat, spolu s hodinářstvím [...] jako první prolomilo tradiční hráz mezi spekulativní vědou na jedné a cechovně organizovanými řemesly na druhé straně. Vědec se teď musel spojit s mechanikem a společnými silami hledat cestu k realizaci účinného přístroje.“<sup>183</sup>

Na poměrně vysoké úrovni byla též tuzemská medicína a botanika, za všechny jejich protagonisty jmenujme již zmiňovaného Tadeáše Hájka z Hájku (1525–1600), který přeložil a pro české podmínky rozsáhle adaptoval základní dílo Pietra Andrey Mattioliho (1501–1578), tehdejšího lékaře arcivévody Ferdinanda II. Tyrolského, nazvané *Commentarii in libros sex Pedacii Dioscoridis Anazarbei de materia media* (1554). Hájkův překlad doplněný o dřevořezby vynikající úrovně vyšel pod názvem *Herbář aneb Bylinář* roku 1562. Hájek se coby lékař později věnoval i paracelsiánské medicíně, o níž si korespondoval mj. s Tychonem Brahem. S ním jej pojil i vážný zájem o astronomii, v níž se Hájek vyprofiloval mezi přední evropské vědce.<sup>184</sup>

Rozvoj vědecké činnosti v Čechách by nebyl možný bez dalších dvou důležitých faktorů: první z nich představovala vysoká úroveň knihtisku, který se zde rozvíjel od 70. let 15. století, kdy již vycházely i česky sázené knihy. Druhým, a bezpochyby ještě důležitějším faktorem byla tolerance, která panovala v „rozděleném království“ jak ve sféře náboženství, tak

<sup>182</sup> Viz Norris (2011).

<sup>183</sup> Horský (1980), s. 24–26.

<sup>184</sup> K Hájkovi viz Purš (2011).

i vědy,<sup>185</sup> díky níž mohl v Praze v 80. letech 16. století pobývat a dokonce i komunikovat s císařským dvorem např. filosof a teolog Giordano Bruno.<sup>186</sup> Z této tolerance profitovalo i pražské židovské ghetto, kde působil významný myslitel rabbi Löw<sup>187</sup> a astronom a matematik David Gans (1541–1613), spolupracovník Tychona Braha.<sup>188</sup>

Z náboženské polarizace českého království, v jejímž rámci musel vládce vyvažovat různé vlivy a zájmy, tedy vyplývala – po prvotní čistce u dvora roku 1576 po nástupu Rudolfa k moci<sup>189</sup> – určitá tolerance, která, provázena společenskou prestiží plynoucí z přítomnosti císařského dvora, značně usnadňovala možnosti hledání vědeckých a intelektuálních kontaktů. Právě tento společenský a politický rys specifické situace českého království v druhé polovině 16. století, a nikoli pouhá a značně iluzorní představa získání císařských finančních prostředků, byl podstatným důvodem, proč se Praha stala Mekkou přírodovědců. Přesně to dokládá Johannes Kepler ve své *Rozvaze o pobytu v Čechách* z roku 1600: „*Praha je vhodná pro má studia, je tam čilý styk národů.*“<sup>190</sup> Podobně se vyjadřoval i jiný významný intelektuál, který prošel rudolfínskou Prahou, lékař a alchymista Michael Maier, který podle svých slov chtěl nejen dosáhnout přijetí u císaře, proslulého podporou věd a umění, ale také vstoupit v kontakt a navázat spolupráci s mnohými alchymisty a lékaři, kteří v té době v Praze pobývali.<sup>191</sup>

Střediskem těchto kontaktů byl Pražský hrad (obr. 21), který si nesmíme představovat jako hermeticky uzavřené sídlo nepřístupného melancholického císaře. Rudolf II. si samozřejmě své privatissimum bedlivě střežil a proniknout do něj nebylo nijak snadné, ale to se týkalo pouze jeho soukromých hradních komnat. V hradním areálu jinak panoval čilý ruch, šlo vskutku o cosi jako město ve městě, nebo lépe – vzhledem k jeho poloze i významu – město nad městem. Jak dokládá opět Kepler, hrad fungoval nejen jako centrum společenského života, kde bylo třeba se ukazovat, ale také se tam obchodovalo se vzácným zbožím a knihami a – hlavně a především – byl místem, kde docházelo ke schůzkám šlechticů, vyslanců, umělců i vědců, kteří buď v Praze pobývali, anebo sem přicházeli za svými záležitostmi. Hrad a Vladislavský sál zvláště (obr. 22) tehdy představoval trh s novinkami

---

<sup>185</sup> Horský (1988), s. 69–71.

<sup>186</sup> Viz Yatesová (2009), s. 302–307.

<sup>187</sup> Viz Putík (ed.) (2009).

<sup>188</sup> Tamtéž. Viz též Efron (2001) s. 72.

<sup>189</sup> V jejím rámci musel od dvora odejít například významný lékař Johannes Crato z Kraftheimu, ale již za rok byl přijat ke dvoru zpět a stal se Rudolfovým lékařem.

<sup>190</sup> Cit. Horský (1980), s. 12.

<sup>191</sup> Viz 2. kapitola této disertace.

z celého světa, tržiště idejí, jakési živé noviny střední Evropy.<sup>192</sup> Příležitosti k těmto setkáním poskytovaly i pražské šlechtické paláce, zvláště někteří příslušníci dvora se v podpoře přírodovědného bádání velmi intenzivně angažovali (viz níže).

Nejznámější ukázkou vzájemného ovlivňování vědců v rudolfínské Praze byla spolupráce Tychona Braha a Johanna Keplera, kterou 3. února 1600 započala poprvé v dějinách astronomie přímá osobní spolupráce nejlepšího pozorovatele dané epochy s jejím nejlepším teoretikem.<sup>193</sup> Kontakty se však rozvíjely napříč obory: Kepler například vděčil lékaři Janu Jesseniovi (1566–1621) za znalost anatomie oka, díky níž poprvé v historii přesně vyložil jeho optickou funkci.<sup>194</sup> Jan Jessenius se zase hlásil k vlivu myšlenek Tychona Braha ve spise *O příčinách sympatie a antipatie* (1599), jehož cílem bylo ospravedlnit a teoreticky podpořit astrologii.<sup>195</sup> Tyto „příčné vztahy“ mezi jednotlivými obory a oblastmi nejen v rámci přírodních věd předpokládala již zmiňovaná koncepce pansofie coby jednotící idea rudolfínské vědy a kultury: „*Astronomie se setkávala s hudbou v myšlenkách o světové harmonii. Grafika se setkávala s politikou na poli ‚Symbola principum‘, symbolů vládců, které zobrazovaly politické ideály. Lékařství se setkávalo s fyzikou ve spekulacích o mikrokosmu a makrokosmu a teologie a filosofie měly co říci ke všem oblastem. Tato příčná spojení představovala zvláštní kruh, který trval, dokud císař žil, a jenž po jeho smrti rychle zmizel.*“<sup>196</sup>

Jakou roli v těchto kontaktech hrál sám císař? Je třeba zdůraznit, že jeho největší zásluhou bylo, že naslouchal svým vzdělaným rádcům, kteří mu doporučovali vědce, jež by bylo vhodné pozvat ke dvoru. V otázce pozvání Tychona Braha splnili tuto roli Tadeáš Hájek a vicekancléř Rudolf Coraduz, významnou podporu Keplerovi poskytli zase Johann Ferdinand Hofmann z Grünbühelu a Strechau nebo Johann Matthäus Wacker z Wackenfelsu. Věhlas rudolfínského vědeckého a kulturního mecenátu však byl větší, než jak by se mohlo odhadovat podle počtu zástupců jednotlivých oborů. Rudolf II. neměl na Pražském hradě nijak zásadně větší počet lékařů, přírodovědců, malířů a uměleckých řemeslníků, než kolik jich působilo na dvorech dalších německých vládců s podobnými zájmy, jako byl například Mořic Hesenský nebo Heinrich Julius Brunšvický. Na rozdíl od nich však císař ke svým vědcům a ještě více umělcům často obracel svůj zájem a prodléval v jejich laboratoriích

---

<sup>192</sup> Horský (1980), s. 153.

<sup>193</sup> Tamtéž, s. 104.

<sup>194</sup> Tamtéž, s. 164; Nejeschleba (2008), s. 134, pozn. 21.

<sup>195</sup> Nejeschleba (2008), s. 149, 155.

<sup>196</sup> Trunz (1992), s. 14.

a ateliérech, zatímco vyslanci a dvorní radové po celé dny čekali na audienci.<sup>197</sup> Z toho pramenily zprávy o tom, že císař zanedbává vladařské povinnosti, které však na druhou stranu musely znít lákavě uším vzdělců, neboť z nich vyplývalo, že právě jim císař věnuje svůj čas.

Předpokladem efektivního zájmu o přírodní vědy byla u Rudolfa úroveň jeho vzdělání, ve srovnání s jinými soudobými vladaři nezvykle vysoká. Císař uměl natolik dobře latinsky, že v ní bez námahy četl vědecké knihy, čehož byli v té době z ostatních vladařů schopni jen nemnozí.<sup>198</sup> Jeho znalost matematiky, astronomie, fyziky a chemie mu umožňovala, aby v jejich podpoře nalézal hlubší smysl a mohl se pokoušet bádání i usměrňovat.<sup>199</sup>

Se svými učiteli se Rudolf setkával většinou individuálně a jednal s nimi neformálně, přestože si za doby svého vychování u dvora Filipa II. osvojil španělský dvorský ceremoniál, který měl sloužit k povýšení jeho osoby a zvýraznění jeho hierarchické nadřazenosti na vrcholu společenské pyramidy.<sup>200</sup> Takto popisuje svou první audienci u císaře Tycho Brahe, jemuž se dostalo té cti, že mohl vstoupit do Rudolfovy přijímací komnaty sám: „*Viděl jsem, jak sedí v komnatě na lavici, zády opřen o stůl, úplně sám v celé místnosti, dokonce i bez pážete. Po obvyklých zdvořilostních gestech mne ihned pokývnutím povolal k sobě, a když jsem se přiblížil, milostivě mi podal ruku. Pak jsem trochu poodstoupil a přednesl latinsky malou řeč.*“<sup>201</sup> Jistě, Tycho patřil v dánském království k nejvyšší společenské vrstvě, což se projevilo i na výši platu, který „knížeti astronomů“ císař určil, ale přesto císařovo chování zřetelně vyjadřovalo, že s ním coby s učencem jednal spíše jako s člověkem, s nímž je vnitřně spřízněn stejnými zájmy, než aby mu dával najevo rozdíl v jejich společenském postavení, který byl i u takto vysoce postaveného šlechtice zásadní.<sup>202</sup>

V případě císařova zájmu o astronomii není nijakých pochyb o tom, že ho zajímaly především praktické aplikace těchto poznatků v astrologii, tehdy ještě s astronomií silně spjaté. Od astronomů se tedy dožadoval názorů na astrologické otázky, k nimž vyžadoval výklady a interpretace. Nechceme tím samozřejmě vyloučit, že by císaře nezajímaly i otázky kosmologie a problematika planetárních systémů; pokud ano, lze předpokládat, že se na ně díval především z hlediska jejich využitelnosti pro zpřesnění astronomických, resp.

---

<sup>197</sup> Tamtéž, s. 16.

<sup>198</sup> Tamtéž, s. 9.

<sup>199</sup> Janáček (1987), s. 235.

<sup>200</sup> Vocolka (1985), s. 14, 52.

<sup>201</sup> Cit. Fergusonová (2009), s. 263.

<sup>202</sup> Brahe předal Rudolfovi jako dar své knihy a Barvitius později sdělil, že císař zůstal dlouho do noci vzhůru a studoval je. Byl také fascinován Tychonovým odometrem, který měl připevněn na kočáře, jímž na Pražský hrad přijel, a vypůjčil si ho, aby si mohl nechat udělat repliku. Viz Christianson (2000), s. 236.



astrologických výpočtů postavení planet, neboť platila jednoduchá rovnice: přesnější měření = přesnější předpovědi. Rudolfa coby člověka s vyhraněným, kultivovaným estetickým cítěním a schopností niterné kontemplanace bezpochyby lákal a uchvacoval i sám pohled na hvězdnou oblohu, který byl ostatně vždy základní branou k vědě a prahem transcendentna. Astronomická pozorování proto logicky patřila mezi císařovy zájmy, stejně jako zájem o technické novinky, které s nimi byly spojeny. Příkladem budiž Rudolfovo pozorování Měsíce pomocí dalekohledu roku 1609, asi jen dva měsíce poté, co poprvé k hvězdné obloze obrátil dalekohled Galileo Galilei.<sup>203</sup> Rudolf II. – stejně jako Johannes Kepler – se o principu dalekohledu mohl dozvědět již ze spisů výše zmiňovaného neapolského učenice Giambattisty della Porty.<sup>204</sup> Na Portu v souvislosti s dalekohledem upozornil ve své reakci na Galileův spisek *Sidereus nuncius* i Kepler a dodejme, že Rudolf II. projevoval o tohoto polyhistora eminentní zájem – dvakrát, v letech 1597 a 1604, se jej snažil přesvědčit, aby se odebral k pražskému dvoru.<sup>205</sup>

### 1.6 Intelektuální zázemí císaře – jeho dvořané a jejich přírodovědné zájmy

Přejdeme nyní k otázce, jakou roli hrála v Rudolfově mecenátu přírodních věd na pražském dvoře sama alchymie. Především je třeba zdůraznit, že podobně jako v případě astronomie nacházíme i u pražského dvora řadu dvořanů a dalších vysoce postavených osobností, které se o alchymii zajímaly a měly o ní informace.

Jak připomíná Erich Trunz, mezi tajnými rady a dvorními rady měli zvláštní postavení dva muži, kteří nebyli ke dvoru povoláni jako šlechtici, ale jako vzdělanci. Jako prvního z nich jmenujme Johanna Barvitia (asi 1555–1620). Tento právník pocházel z vlámského Mechelen a před svým příchodem na pražský dvůr působil jako učitel vévody Maxmiliána Bavorského. V Praze se roku 1597 oženil a působil zde až do Rudolfovy smrti jako tajný císařský sekretář, v kteréžto funkci jej převzal i Rudolfův následník Matyáš. Císař měl v oblibě se s knížaty a vyslanci, kteří pobývali v Praze, často stýkat jen prostřednictvím Barvitia.<sup>206</sup> Ten pro něj

---

<sup>203</sup> Smolka (2005b) a Bukovinská (2005).

<sup>204</sup> Píše o něm v 10. kapitole 17. knihy své *Magia naturalis* (Napoli 1589). Podle Schotta měl Porta údajně zaslat Rudolfovi rukopis s názvem *De secretis inauditis*, v němž tvrdil, že objevil dalekohled a metody telepatické komunikace (viz Schott [1657–1659], I., s. 492; II., s. 50n, 59n. Cit. Evans [1997], s. 236, pozn. 4). Porta též Rudolfovi dedikoval dílo *Taumatologia*, viz Piccari (2007), s. 41.

<sup>205</sup> Porta byl roku 1574 zatčen inkvizicí a donucen rozpustit svou Accademia dei Secreti, již založil v Neapoli a která se zabývala experimentálním výzkumem přírodních záhad. Poté Porta vyhověl pozvání hraběte Federica Cesiho Monticella, který ho vyzval ke vstupu do Accademia dei Lincei, což bylo i důvodem, proč nevyužil pozvání do Prahy. Oficiálně do ní byl přijat roku 1610 a vybudoval její sekci v Neapoli. Poslední léta života věnoval převážně alchymickým studiím. Viz Keil, heslo „Porta, Giambattista della, přírodní filosof“, in: Priesner – Figala (2006), s. 240.

<sup>206</sup> Jak uvádí Evans, „Barvitijs [...] byl všeobecně považován za nejbližšího a nejstálějšího z Rudolfových rádců, a třebaže nepochybně pobíral i peníze ze španělské strany, vždy se mu dařilo jednat nezávisle a být na

také koncipoval všechnu soukromou latinskou korespondenci, především tu, kterou Rudolf vedl s učením. Barvitijs sestavoval a podepisoval císařská tisková privilegia pro knihy, z oblasti paracelsiánské lékařské alchymie je významné např. privilegium pro spis Oswalda Crolla *Basilica chymica* (1609).<sup>207</sup> Tyto texty nebyly pouze formální, často šlo o vícestránkové přípisy, které oceňovaly hodnotu knihy, což nebylo možné bez znalosti věci.<sup>208</sup> S Crollem se patrně osobně znal, stejně jako s Michalem Sendivogiem, který u něj roku 1604 dokonce bydlel.<sup>209</sup> Dodejme ještě, že Barvitijs se podílel i na pozvání Tychona Braha do Prahy a na jmenování Keplera jeho nástupcem, s nímž byl následně v kontaktu a žádal po něm jménem císaře dobrodružství o různých astrologických otázkách.

Na druhém místě jmenujme Johanna Matthäuse Wackera z Wackenfelsu (1550–1619), který patřil k nejpozoruhodnějším intelektuálům u Rudolfova dvora. Pocházel ze Švábska a po právnických studiích odešel do Vídně, kde se stal členem okruhu nábožensky snášenlivých vzdělavců kolem císařského lékaře Johanna Crata z Kraftheimu. Wacker poté působil ve Vratislavi, kde se přátelil s intelektuálním, pozdně humanistickým kroužkem, jehož hlavou byl Jacob Monau a k němuž dále patřili Andreas Dudith, Caspar Dornau, Carolus Clusius či Philipp Sidney. Zde Wacker získal post slezského komorního rady a císařova zástupce na slezském zemském sněmu. Roku 1594 byl císařem nobilitován a jako jeho rádce a dlouholetý člen dvorské rady si uchoval politický vliv po celou dobu Rudolfovy vlády – od roku 1597, kdy přišel do Prahy, až do císařovy smrti roku 1612.<sup>210</sup>

Wacker se zajímal o řadu dobových přírodovědných oborů a nikterak cizí mu nebyly ani okultní vědy, jak ukazuje jeho knihovna, která obsahovala novoplatonské texty, paracelsiánskou literaturu i knihy o démonologii. Z dobových učenců měl blízko k Giordanu Brunovi a Johannu Keplerovi, tedy dosti heterogenní dvojici, která opět ukazuje, nakolik nelze současné klasifikace aplikovat na myšlení učence konce 16. století. Wacker se velmi zajímal o Keplerovo studium „harmonie světa“, nicméně diskutoval s ním o Brunově teorii nekonečného vesmíru s nekonečným počtem světů. Kepler však pocíťoval z této teorie závat a Brunovo učení označil za *horridus*, tedy hrozné. Namítal, že v nekonečném vesmíru se stejnoměrně rozloženým nekonečným počtem hvězd by obloha musela být jejich jasně

---

straně těch, které v dané chvíli Rudolf považoval za nejspolehlivější.“ Evans (1997), s. 99. K Barvitijsu recentně Šroněk (2008).

<sup>207</sup> I sám Barvitijs byl příjemcem věnování knih, například roku 1606 mu Johannes Kepler věnoval pojednání *De Jesu Christi anno natalio* s astrologicko-astronomickým výkladem o „hvězdě Mágů“, které tvoří třetí část knihy *De Stella Nova* zabývající se výkladem novy v souhvězdí Hadonoše. Celý spis je dedikován císaři.

<sup>208</sup> Trunz (1992), s. 23.

<sup>209</sup> Viz Prinke (2011).

<sup>210</sup> Evans (1997), s. 189–190; Trunz (1992), s. 23–24.

přezářena.<sup>211</sup> Kepler Wackerovi věnoval několik svých prací, z nichž zmiňme „hříčku“ o sněhové vločce *Strena seu de Nive Sexangula* (1611), která přes svůj zdánlivě ludický charakter předznamenává základy budoucí krystalografie.<sup>212</sup>

Podobný charakter zájmů nacházíme i u dalších dvou významných Rudolfových dvořanů, Johanna Ferdinanda Hofmanna z Grünbühelu a Strechau (1540–1607) a vévody Heinricha Julia Brunšvického. První z nich byl bohatým šlechticem ze Štýrska, který se angažoval jako jeden z iniciátorů příchodu Johanna Keplera do Prahy roku 1600.<sup>213</sup> Kepler se mu za to odvděčil dedikací pojednání o nově v souhvězdí Labutě z roku 1604.<sup>214</sup> Hofmann se stal prezidentem dvorské komory a usadil se v Čechách, kde si zakoupil panství. Jako vzdělaný a tolerantní intelektuál byl známý v pražských literárních a uměleckých kruzích. Shromáždil významnou knihovnu, která obsahovala na čtyři tisíce svazků a stejně jako v případě Wackera čítala i okultní literaturu, např. hermetický korpus (*Pymander*, Cracovia 1585), díla Della Porty či publikace alchymisty, lékaře a metalurga Leonharda Thurneissera (*Magna Alchemie*, 1583).<sup>215</sup>

Vévoda Heinrich Julius Brunšvický (1564–1613) přišel k Rudolfovu dvoru poměrně pozdě a v posledních letech Rudolfovy císařské vlády byl předsedou jeho tajné rady. Jako císařův důvěrný a spolehlivý přítel se osvědčil v řadě politických jednání; svou oddanost císaři doložil také jedním výjimečným darem – věnoval Rudolfovi nádherný safír, který si císař nechal zasadit do vrcholku své soukromé koruny (viz níže). Byl vzdělaným bibliofilem, k jehož zájmům patřily kromě literatury, divadla a práva také okultní vědy. Ovládal hebrejštinu a zajímal se o kabalu, mj. vlastnil komentář k Pikovým *Conclusiones cabalisticæ*, jehož autorem byl Archangelus de Burgonovo (*Cabalistarum selectiora obscurioraque dogmata*, Venetiis 1569). Není tedy překvapující, že mu dedikoval dvě ze svých posledních děl i Giordano Bruno (*De Monade* a *De Triplici Minimo et Mensuro*, obě vydána 1591).<sup>216</sup>

Již otec vévody Heinricha Julia Julius z Brunšviku a Wolfenbüttelu (vládl 1568–1589) se intenzivně zajímal o alchymii, jak dosvědčuje řada alchymistů, jejichž působení u brunšvického a wolfenbüttelského dvora někdy skončilo hrdelním trestem. To byl případ Philippa Sömmeringa, který nabízel vévodovi zvýšení produktivity dolů a posléze se spolu se

---

<sup>211</sup> Bruno (2001).

<sup>212</sup> Soukup (2007a), s. 371–374.

<sup>213</sup> Hofmann osobně přivezl Keplera svým kočárem a ubytoval jej ve svém domě. Téhož roku také působil jako prostředník mezi ním a Tychonem Brahem.

<sup>214</sup> *De Stella Cygni*, jde o druhou část již zmiňované Keplerovy knihy *De Stella Nova* (1606).

<sup>215</sup> Viz Evans (1997), s. 187–188; Soukup (2007a), s. 375. Rekonstrukci Hofmannovy knihovny se v současné době zabývá Lenka Veselá.

<sup>216</sup> Evans (1997), s. 284 a 276; Yatesová (2009), s. 309–315. Podle Yatesové se lze na základě spisu *De Triplici Minimo et Mensura* usuzovat, že Bruno znal některé kabalistické komentáře ke knize Genesis.

svými společníky zapletl do spiknutí.<sup>217</sup> Vzhledem k tomu, že tehdejší hornictví procházelo krizí, spatřovali investoři jako jedno z možných řešení zapojení alchymistů.<sup>218</sup> Heinricha Julia samotného na alchymii zajímalo především její lékařské využití, které zásadním způsobem rozvinul Paracelsus a jeho následovníci. Z tohoto důvodu mu také byl roku 1612 věnován *Lexicon Alchemiae* Martina Rulanda ml., jedno z nejvlivnějších alchymických děl vzniklých v rudolfínské Praze. Jeho autor, císařův lékař a „osobní chymiatrus“, se na vévodu v dedikaci obrací nejen coby na vynikajícího vzdělance, ale přímo jako na člověka zasvěceného do praktické alchymie. Té se Heinrich Julius vskutku věnoval jak ve svých rezidencích v Gröningenu a Wolfenbüttelu, tak i později v Praze ve svém paláci, v němž se podle pozůstalostního soupisu nacházely čtyři místnosti označené jako laboratorium.<sup>219</sup> Ve vévodské knihovně ve Wolfenbüttelu se dochoval krásný dvousvazkový alchymický receptář z roku 1605.<sup>220</sup> První svazek tohoto rukopisu obsahuje recepty na výrobu rozličných, mj. alchymických léků, které pocházejí patrně přímo od vévody Heinricha Julia, druhý svazek je věnován popisu pecí a nástrojů nezbytných pro zřízení laboratoria. Rukopis obsahuje také perokresby a čtyři kvaše, které byly připsány Christophu Gertnerovi. Zobrazují ženské personifikace červeného a bílého korálu (obr. 23), křišťálu a skla jakožto látek sloužících k alchymické laboraci. Vévodův zájem o lékařské aplikace alchymie potvrzuje také dopis z roku 1612, v němž podává své druhé manželce podrobné údaje o lécích.<sup>221</sup> Jeho dvorní kazatel Basil Sattler ve své smuteční řeči nad jeho rakví vyzdvihl, jak užitečné byly vévodovy lékařské znalosti pro vysoce i nízce postavené lidi, a doložil též existenci vévodou vlastnoručně psaných receptářů.<sup>222</sup>

### 1.7 Otázka náboženské tolerance a pražský pobyt Giordana Bruna

Jistě není překvapující, že všechny čtyři uvedené představitele Rudolfova dvora spojoval též zájem o astrologii, zvláště výrazný u posledního z nich. Podstatnější je, že přestože první dva jmenovaní, Barvitijs a Wacker, byli katolíky (Barvitijs navíc s velmi přátelskými vztahy k jezuitskému řádu) a druzí dva protestanty, spojovala je náboženská tolerance a nechuť k projevům konfesijního extremismu, který koncem 16. a začátkem 17. století v říši narůstal. V tomto byli s velkou pravděpodobností zajedno s císařem. Tento poučený a intelektuálně

---

<sup>217</sup> Podrobně Nummedal (2001) s. 56; také Kopp (1971), I, s. 170–172.

<sup>218</sup> Nummedal (2007), s. 1–13, 87–89.

<sup>219</sup> Luckhard – Ševčík (1998), s. 12, pozn. 6.

<sup>220</sup> Lietzman (1993), s. 22; Luckhard (1998), s. 83.

<sup>221</sup> Luckhard – Ševčík (1998), s. 13.

<sup>222</sup> Luckhard (1998), s. 83.

náročný irénismus, který byl pokusem uniknout tlaku náboženských antagonismů a jehož typickým představitelem byl například již Johannes Crato z Kraftheimu,<sup>223</sup> mohl u jmenovaných Rudolfových dvořanů souviset i s jejich zájmem o okultní nauky. Jak ukázala Frances Yatesová, na konci 16. století, „*zmítaného strašlivými válkami a pronásledováním, vyvolanými střetem reformace s katolickou reakcí, se lidé obraceli k hermetickému náboženství světa jako k možné cestě povznesení nad tyto konflikty, úniku z agónie, do níž je obě strany vehnaly svým fanatismem a násilnostmi*“.<sup>224</sup> Tento vliv náboženského hermetismu zasáhl protestanty i katolíky, přičemž na obou stranách se projevoval mírumilovnými tendencemi.<sup>225</sup>

Faktem však zůstává, že dobové alchymické a hermetické ideje, jimiž byli irénisticky orientovaní učenci a mecenáši inspirováni, se zatažení do konfesionálních konfliktů nevyhnuly. Když bylo roku 1599 dáno Paracelsovo dílo na index, kolínský arcibiskup a kurfiřt Arnošt Bavorský (1554–1612), jeden z nejpozoruhodnějších katolických patronů paracelsiánství, zároveň však plně oddaný protireformaci, přestal podporovat vydávání Paracelsových děl, přestože ještě v letech 1589–1591 financoval první kompletní vydání jeho spisů. Jejich vydavatelem byl jeho dvorní lékař Johann Huser, který čtenáře v předmluvě ujišťoval, že Paracelsus byl dobrým katolíkem. Tento akt byl příznačný pro ostrakizaci paracelsiánství: „*Obecně řečeno, v té době bylo paracelsiánství protestantizováno právě tak jako erasmiánství – nikoli pro nějaký pozitivní protestantský obsah, ale proto, že bylo odvrženo katolickou církví. Bylo odvrženo jako součást filosofického souboru, který obsahoval neoplatonismus, antiaristotelismus a hermetickou filosofii renesance*“.<sup>226</sup> Nicméně podobného nepřátelství se paracelsiánství dočkalo i ze strany reformovaných církví – nejmocnější útok přišel z Heidelbergu od teologa a lékaře Thomase Erasta. Jak ukázal citovaný Trevor-Roper, paracelsiánské ideje si nakonec našly cestu do některých kalvínských společenství, kam přinesly apokalyptické ideje druhé německé reformace, odmítnuté jak Lutherem, tak i Kalvínem. Takto byly přijaty zvláště ve Francii, odkud se vrátily zpět do Německa jako radikální síla.<sup>227</sup>

Podobně jako ve Francii měl i v případě císaře Rudolfa jeho irénismus zřetelné politické pozadí, byť měl zcela jinou povahu, neboť reagoval na odlišné politické síly: vyplýval jak z odporu vůči nárokům papežské kurie, tak i z Rudolfových výhrad k znesvářenému

<sup>223</sup> Evans (1997), s. 119.

<sup>224</sup> Yatesová (2009), s. 182. Autorka rozvedla tuto myšlenku především na základě analýzy situace ve Francii za vlády Jindřicha III., paralely k situaci Rudolfa II. jsou však natolik zjevné, že ji lze zobecnit.

<sup>225</sup> Tamtéž, s. 182.

<sup>226</sup> Trevor-Roper (1998), s. 121.

<sup>227</sup> Tamtéž, s. 122.

protestantskému táboru, který se dožadoval politických práv. Byl tedy dán snahou udržet si nezávislé postavení, nutné pro zachování císařského majestátu.<sup>228</sup> Oproti názoru Roberta Evanse se však domnívám, že Rudolfovy výhrady k oběma konfesijním táborům se nezakládaly jen na duchovní nejistotě, kterou Rudolf jistě vzhledem ke svým psychickým problémům trpěl, ale že vycházely z hermetické filosofie a zvláštního pojetí teologie, jaké nabízely jak klasické alchymické autority středověku, tak i díla paracelsiánské inspirace. Základem tohoto učení byl osobní, nezprostředkovaný vztah k Bohu založený na univerzálním zjevení, z něhož vyplývalo, že praví křesťané se nacházejí ve všech národech i církvích světa.<sup>229</sup> Rudolf vlastnil autograf jednoho z protagonistů těchto myšlenek, paracelsiánského mystika Valentina Weigela (1533–1588),<sup>230</sup> který též silně ovlivnil podobně zabarvenou alchymickou mystiku Oswalda Crolla, jednoho z důležitých protagonistů alchymické filosofie v širším okruhu kolem císařského dvora, jak dokazuje jeho předmluva ke spisu *Basilica chymica* (1609).

Lze říci, že nejvýmluvnější výraz dal těmto myšlenkám, blízkým císařovi a patrně i úzkému okruhu jeho nejvěrnějších spolupracovníků, Giordano Bruno v dedikaci knihy, kterou Rudolfovi věnoval za svého půlročního pražského pobytu. Pojednání *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos* (Sto šedesát článků proti soudobým matematikům a filosofům, Pragae 1588) bylo charakterizováno jako „*gejzír matematických axiomů, teorémů, článků, definic, tezí, příkladů a problémů*“, které jsou doplněny geometrickými náčrtky a fantastickými vyobrazeními (obr. 24), jež údajně ryl do mědi sám autor. Císař se zachoval k Brunovi vstřícně a nechal mu vyplatit 300 tolarů. Je velmi pravděpodobné, že Giordana i osobně přijal a přenesl se i přes to, že autor ve svém věnování sice vysoce oceňuje císařovu vzdělanost, a dokonce ho považuje za povolného k tomu, aby napomohl k nápravě intelektuální atmosféry v tehdejší Evropě, ale na druhé straně s ním jedná – vědom si své intelektuální superiority – téměř jako rovný s rovným.<sup>231</sup>

Bruno hned v úvodních řádcích své dedikace kritizuje sektářství, které vyplývá z toho, že „*právě ti největší hlupáci mezi lidmi vzpínají v pocitu osvícení oči i ruce k nebi a děkují z hloubi duše Bohu na výsostech za to, že jim zjevil, že jim dopřál, že jim vyhradil světlo, útočiště a příbytek pravdy, mimo jehož stěny všichni ostatní prý jen mžourají, tápou a bloudí,*“ jako by se Bůh obracel jen k nim. A dále pokračuje: „*Zbožnost tohoto typu je pramenem*

---

<sup>228</sup> Evans (1997), s. 115.

<sup>229</sup> Podobné myšlenky vyjadřoval již dříve francouzský orientalista a hebraista Guillaume Postel (1510–1581), jenž krátce působil na pozvání Ferdinanda I. na vídeňské univerzitě.

<sup>230</sup> Viz Richterová (2011) a Koyré (2006).

<sup>231</sup> Bruno (2001).

a příčinou toho, že v rozporu s rozumem, s postavením člověka a jeho přirozeností, v rozporu s přirozeným právem lidstva i dobrotivým řádem Božím, jenž proniká světem, zanikají i mezilidská pouta daná nám přírodou. [...] Všudyprítomného zákona lásky už nikdo nikde nedbá, přestože tento zákon není příkazem nějaké pohanské kmenové modly, nýbrž je nám uložen naším společným otcem Bohem a hlásá, abychom milovali všechny bližní, a to i své nepřátele, abychom se odlišili od tupých barbarů a abychom směřovali k podobě Toho, jenž své slunce stvořil dobrým i zlým a proudem svých milostí svlažuje spravedlivé i nespravedlivé. To je má víra, již neodporuji, o níž nepochybuji [...].“ Ve svobodných uměních si Bruno vyhrazuje právo na kritické a rozumové přezkoumávání filosofických otázek: „*Je vlastností nevzdělance věřit jen ze zvyku. Je nesmysl vybírat si mezi názory ten pravý podle toho, kolik lidí mu věří [...].*“ Bruno se cítí být povolán k tomu, aby byl soudcem a rozhodčím sporu, a vzápětí přechází do plurálu, v němž se obrací na císaře jako na svého intelektuálního souputníka, taktéž obdařeného „*zrakem rozumu a inteligence*“, a směle jej bere za sobě rovného: „*Bůh nás přece zařadil mezi vyvolené, kteří pro lidstvo plní úlohu jeho zraku, a uložil nám zastupovat ze všech sil zájmy pravdy. Jsme postaveni na stráž, abychom chránili obec lidského ducha a bránili ji před tyranidou otců a velitelů ozbrojených tlup.*“ Je tedy třeba „*zvednout hlavu k hřejivému žáru světla, naslouchat zvučnému hlasu přírody a nezaujatým rozumem a svobodným citem dosáhnout moudrosti. Moudrost má přednost přede vším ostatním a nijak se nám nevyhýbá a není k naší cestě za ní lhostejná. Sama nám spěchá vstříc, oči nám protírá, jako orlí mláďata nás přivyká hledět do slunce a náš zrak díky ní neustále sílí.*“<sup>232</sup> Dodejme k těmto tak výmluvným a tak zdařile formulovaným větám, že motiv orla letícího vstříc slunci nepochybně Rudolfovi konvenoval, neboť se s ním setkáváme mezi jeho osobními impresami v díle *Symbola divina et humana* (Pragae 1601, 1. díl), kde je komentován následujícími slovy: „*Aquila tota in Deum versa, quem hic Sol ostendit, significat Imperatorem, pro salute publica, Deo vota nuncupare.*“<sup>233</sup>

Kromě doposud uvedených postav Rudolfova dvora, jejichž vztahy k okultním vědám jsou známy, můžeme uvést i další, které s alchymií doposud spojovány nebyly. Rudolfovým důvěrníkem, který mohl zajišťovat i předávání informací o alchymických tématech, byl Karl z Lamberga († 1612), jehož roku 1606 císař prosadil do uvolněného úřadu pražského arcibiskupa. Podle dřívějších názorů císař tuto významnou funkci obsadil svým člověkem především proto, aby překazil úmysly papežské kurie jmenovat do úřadu podobně

<sup>232</sup> Tamtéž.

<sup>233</sup> Typotius (1601), I, s. 54–55.

nesmiřitelného katolíka, jakým byl zesnulý Zbyněk Berka z Dubé. Lamberga však mohlo s císařem spojovat podstatně víc než jen nerozhodnost a sklon k melancholii. Jeho bratr Johann Jakob z Lamberga byl od roku 1596 držitelem fary v dolnorakouském Oberstockstallu, kde bylo provozováno významné alchymické labororium, objevené při stavebních úpravách roku 1980. Jde o jeden z nejvýznamnějších archeologických objevů týkajících se evropské novověké alchymie,<sup>234</sup> v němž bylo možné ze zbytků laboratorních nádob a pomůcek zjistit, že labororium sloužilo jednak dokimasii, tedy ke zkoušení rud na obsah kovů, ale také k přípravě paracelsiánských léků, vyráběných například z antimonu, olova a rtuti.

Jak uvádí Rudolf W. Soukup,<sup>235</sup> nemáme jasné doklady o tom, že by i Johann Jakob pracoval v tamním laboratoriu, je to však velmi pravděpodobné. Angažoval se jako těžař v Adrii a později i v korutanských dolech a hutích, tedy v aktivitách, které byly na přelomu 16. a 17. století často provázeny také podporou alchymie. Pro jeho zájem o „Hermovu vědu“ svědčí i obsah jeho obrovské knihovny, kde nalezneme například tři exempláře Biringucciova pojednání *De la pirotechnia* a vícero exemplářů Portovy *Magia naturalis*.<sup>236</sup> V neposlední řadě byl Johann Jakob vychovatelem arcivévody Leopolda, budoucího pasovského biskupa, který se také vyznačoval zájmem o alchymii. Tento zájem mohl být i jedním z důvodů, proč si Leopolda koncem svého života Rudolf II. tak oblíbil, a dokonce ho prosazoval jako svého nástupce na císařský trůn. Leopold se mu však odvděčil tím, že vpádem svého vojska do Čech roku 1611 způsobil císařův definitivní mocenský pád.<sup>237</sup>

Karl z Lamberga dožil v cisterciáckém klášteře v Oseku, kde zemřel roku 1612. Jak uvádí Rudolf W. Soukup, nelze vyloučit, že rukopisné katalogy paracelsovských spisů, které se dochovaly v tamní knihovně, jsou památkou na tuto doposud nedostatečně známou postavu.<sup>238</sup>

Jak jsem se pokusil naznačit výše uvedeným přehledem vysoce postavených osobností u dvora císaře Rudolfa II., které spojovalo několik základních rysů – kromě velmi přátelského vztahu k císaři a politické loajality také intelektuální a humanistické založení, podpora přírodních věd včetně alchymie a v neposlední řadě náboženská tolerance –, lze na základě těchto zjištění vyslovit hypotézu, že společně sdílený zájem o přírodní vědy a alchymii mohl

---

<sup>234</sup> Viz Soukup – Mayer (1997). Pro podrobný popis nálezu z hlediska archeologie viz von Osten (1998).

<sup>235</sup> Viz Soukup (2011).

<sup>236</sup> Soukup – Mayer (1997), s. 271.

<sup>237</sup> Událost vstoupila do českých dějin jako „vpád Pasovských“. Viz Janáček (1997), s. 472–492.

<sup>238</sup> Jde o MS 43 Osek s katalogem „Catalogus librorum Theophrasti“ a „Catalogus oder kurtze Verzeichnuss aller Theophrastischer Paracelsischer Büecher, die Ich bey meinen Händen [geschrieben], und [die] noch nitt Imm truck khommen, sondern noch Inn gehaim und verborgen sein“. Viz Eis (1965), s. 142.



v Rudolfových osobních kontaktech předznamenávat určité vzájemné porozumění i v dalších, především politických a konfesionálních otázkách, tím spíše, že alchymie druhé poloviny 16. století ve svých hlavních proudech implikovala i neortodoxní náboženské postoje, velmi se odlišující od postupující konfesionalizace, s nimiž souvisely i podobně laděné postoje společensko-politické.

## 1.8 Rudolf II. a kabala

Nyní zaměříme pozornost na ty aspekty Rudolfova duchovního univerza, které byly či mohly být ovlivněny židovstvím, a to především – vzhledem k Rudolfovým zájmům – židovskou mystikou, tedy kabalou. Mohlo ovšem jít pouze o vliv velmi specifický, daný tím, v co byla židovská kabala transformována v křesťanském prostředí, v němž se – odtržena od svých kořenů – změnila v nauku *sui generis*, která ovlivňovala západoevropské myšlení, zvláště křesťanský esoterismus, hluboko do 17. století.<sup>239</sup> Kontext, v němž křesťanská kabala vznikla, je zde třeba stručně nastínit, neboť je v něm obsaženo a předzjednáno celé spektrum pozdějších otázek a problémů, které tato intelektuální anexe přinesla.

### 1.8.1 Vznik křesťanské kabaly a středověká apologetická literatura

Zájem o židovskou kabal<sup>240</sup> se rozvíjel v západní Evropě od konce 15. století a měl dva všeobecně uznávané průkopníky, jimiž byli Pico della Mirandola (1463–1494) a Johannes Reuchlin (1455–1522). Za zakladatele křesťanské kabaly je všeobecně považován Pico, nazývaný „*fénix svého věku*“, jeden z nejpřednějších intelektuálů italské renesance. Cílem jeho filosofických studií bylo prokázat soulad mezi Platónem a Aristotelem a harmonicky spojit křesťanství s novoplatónskou a hermetickou tradicí, k níž nově přiřadil i židovskou kabal<sup>241</sup>. Své filosofické a kabalistické krédo Pico vyjádřil ve slavných devíti stech *Conclusiones*,<sup>241</sup> které se měly stát předmětem diskuzí velkého symposia, jež chtěl svolat do Říma. Jeho projekt však vzbudil zcela jinou reakci, než jakou Pico očekával – komise sestavená papežem Innocentem VIII. prohlásila sedm jeho tezí za nepravověrné a šest za

---

<sup>239</sup> Pozdní významné ohlasy křesťanské kabbaly nacházíme u jezuitského polyhistora Athanasia Kirchera (1602–1680).

<sup>240</sup> Vzhledem k rozsahu této statě a jejímu charakteru se zde židovskou kabalou jako takovou nemohu zabývat. Základní práce o ní publikoval Gershom Scholem, především *Major Trends in Jewish Mysticism* (první vydání 1941) a *Ursprung und Anfänge der Kabbala* (Berlín 1962). Český vyšel soubor jeho drobnějších statí *Davidova hvězda* (Praha 1996) a práce *Kabala a její symbolika* (Praha 1999). Na Scholema navázal Moše Idel (česky *Kabala – Nové pohledy*, Praha 2004, a *Golem – Židovské, magické a mystické tradice o umělému člověku*, Praha 2007). Dále jmenujme překlady dvou základních děl kabalistické literatury od Aryeha Kaplana, *Sefer Jecira* (Praha 1997) a *Bahir* (Praha 2008). Z českých autorů bych chtěl odkázat především na četné a zasvěcené práce Vladimíra Sadka, za všechny uvedme jeho souhrnnou práci *Židovská mystika* (Praha 2003).

<sup>241</sup> Šlo o devět set tezí k filosofickým a teologickým problémům, rozčleněným do šesti oddílů.

podezřelý.<sup>242</sup> Nejproslulejší z těchto tezí pravila, že „žádná věda nás nemůže více ujistit o Kristově božství než magie a kabala“ (*Nulla est scientia quae nos magis certificet de divinitate Christi, quam Magia et Cabala*). Toto provokativní tvrzení mělo v Picově pojetí kabaly své logické opodstatnění, neboť kabala – stejně jako magie ve smyslu dobové koncepce *magia naturalis* – byla pro Pica součástí tzv. pradávnej teologie (*prisca theologia*), ba co více, její součástí privilegovanou: „Mojžíš je [v Picově díle Heptaplus] považován v souladu s tradicí datující se do raného středověku za nejprřednější postavu mezi patriarchy, za obdobu těch starých pohanských mudrců nazývaných *prisci theosophi* (*Hermes Trismegistus, Zoroaster, Pythagoras a mnozí další*), kteří přijali od Boha prorocké zjevení, jež představuje specifický druh filosofické teologie. (...) Odhalením tajemství židovské prorocké tradice ukryté v Písmu a kabalistických spisech Pico uplatnil zásadu, podle níž mělo nárok na větší autoritu to teologické dílo, které bylo starší než díla jiných *prisci theologi*, jež znali jeho humanističtí kolegové. Pomocí znalostí, které mu poskytli jeho židovští spolupracovníci, byl Pico schopen vysvětlit díla *Herma Trismegista, Orfea a Zoroastra* prostřednictvím starší tradice Izraele.“<sup>243</sup>

Kabala byla považována za posvátné vědění, které přijal Mojžíš na hoře Sinaji přímo od Boha jako tajný a pravý výklad zákona (*Pentateuchu*). Toto vědění nemělo být zveřejněno, ale pod přísným závazkem mlčení předáváno v generacích velekněží.<sup>244</sup> A jelikož Kristus podle slov evangelia nepřišel, aby cokoli ze Starého zákona a Proroků rušil, ale aby jejich slova naplnil (Mt 5, 17–19), musel tajný význam Starého zákona předznamenávat jeho novozákonní završení.<sup>245</sup> V následujícím citátu z Picova traktátu *O důstojnosti člověka* je vyjádřen *raison d'être* křesťanské kabaly ve zkratce:

„Když jsem si ... za nemalý obnos pořídil [kabalistické knihy] a se vši pečlivostí a neúnavným nasazením je pročetl, viděl jsem v nich – Bůh je mi svědkem – spíše náboženství křesťanské než mojžíšské. O tajemství Trojice, o vtělení Slova, o božství Mesiášově, o prvotním hříchu, o jeho usmíření skrze Krista, o nebeském Jeruzalému, o pádu démonů, o rádech andělů, o očistci a o pekelných trestech jsem tam četl totéž, co čteme den co den u Pavla a Dionysia, u Jeronýma a Augustina. A pokud se týká jejich filosofického obsahu, člověk by téměř myslel, že čte Pythagoru nebo Platóna, jejichž učení jsou tak blízká

<sup>242</sup> Nejeschleba (2005), s. 14.

<sup>243</sup> Lelli (2000), s. 55.

<sup>244</sup> „To potvrzuje zejména *Dionysios Areopagita*, když říká, že tajné nauky byly praotci naší víry dále předávány... od ducha k duchu prostřednictvím mluveného slova, bez písemného záznamu... a proto ho nazvali kabalou, což přeloženo z hebrejštiny znamená »převzetí«.“ Pico della Mirandola (2005), s. 107–109.

<sup>245</sup> Ve středověku nalezl princip biblického paralelismu rozsáhlé uplatnění v ikonografii výtvarného umění, v jehož rámci byla starozákonní a novozákonní témata kladena nad sebe, neboť jedno se zakládalo na druhém.

*křesťanské víře, že náš Augustin vyjadřuje svou hlubokou vděčnost za to, že se spisy platoniků dostaly do jeho rukou.*<sup>246</sup>

Jak uvádí Gerschom Scholem, Pica „ani tak nezajímaly přísně mystické výklady ve smyslu moderní definice sjednocení či dokonce splynutí člověka s Bohem, jako spíše teosofické nauky o symbolickém pojetí stvoření vůbec a o božském Zjevení v Tóře jako projevu nekonečné plnosti smyslu Božího slova, jež v kabalistických spisech překrývaly specificky mystické prvky a někdy je zatlačovaly do pozadí. U Pica a jeho následovníků se tento vliv projevil především v zájmu o kabalistickou teosofii o vnitřním, skrytém životě božství v jeho deseti sefirot, deseti aspektech nebo – v jiné symbolice – deseti světlech, vyzařujících ze skrytého Nekonečného, Deus absconditus, v nichž se projevuje deset tvůrčích potencií Boha, jejichž vliv prostupuje celým stvořením.“<sup>247</sup>

Intenzivní rozvoj křesťanské kabaly zahájený Picovými průkopnickými díly byl umocněn tím, že se realizoval ve „století polyglotů a trojjazyčných kolejí“.<sup>248</sup> Zájem o kabalismus šel ruku v ruce se zájmem o studium hebrejštiny coby posvátného jazyka, jímž hovořil Bůh s Adamem a Mojžíšem. Studium hebrejštiny pro účely překladu a výkladu Bible se zabýval již sv. Jeroným, který se měl podle Pica dovolávat „doktorů kabaly“ a jenž svůj výklad o smyslu hebrejské abecedy doprovodil vzletnou chválou hebrejštiny.<sup>249</sup>

Na Pica bezprostředně navázal Johannes Reuchlin (1455–1522). Studoval ve Freiburgu, Basileji, Orléansu a Poitiers a jako doktor obojího práva promoval roku 1484 v Tübingen. Rozhodující pro jeho další orientaci však byl pobyt v Itálii, kde se roku 1490 osobně setkal ve Florencii s Picem. Roku 1492 jej císař Friedrich III. ve Vídni nobilitoval a povýšil na falckraběte, zároveň zde započal u císařského osobního lékaře Jakoba ben Jehiela Loanse studovat hebrejštinu.<sup>250</sup> O důležitosti tohoto studia pro pochopení Bible byl nezlomně přesvědčen: „Není latinika, který by mohl vysvětlit Starý zákon, pokud se nenaučil jazyk, v němž je text napsán. Hlas byl vskutku prostředníkem mezi lidmi a Bohem, jak to čteme v Pentateuchu, a je důležité, jaký hlas to byl, totiž hebrejský jazyk, jímž se Bůh rozhodl sdělit svá tajemství smrtelníkům.“<sup>251</sup> Slávu si Reuchlin získal již svým prvním dílem *De Verbo mirifico* (1494), v němž se zabývá kabalistickým významem slova Ježíš. Pokládá je za

---

<sup>246</sup> Pico della Mirandola (2005), s. 111–113.

<sup>247</sup> Viz Scholem (1995), s. 82.

<sup>248</sup> Secret (1964), s. VII.

<sup>249</sup> Tamtéž, s. 24.

<sup>250</sup> *Neue deutsche Biographie*, sv. 21 (Berlin 2003), s. 451; viz též heslo Johannes Reuchlin na [www.jewishencyclopedia.com](http://www.jewishencyclopedia.com).

<sup>251</sup> Secret (1964), s. 47, citace z dopisu Nicolasi Ellenborgovi. Reuchlin byl autorem první hebrejské gramatiky napsané křesťanem (*De Rudimentis Hebraicis*, 1506).

nevyslovitelné Boží jméno, tetragrammaton J, H, V, H, které bylo učiněno vyslovitelným pomocí vloženého písmene šin.<sup>252</sup> Svou koncepci křesťanské kabaly Reuchlin později rozvinul v díle *De arte cabalistica* (1517),<sup>253</sup> kde definuje kabalu jako mystickou cestu k Bohu. Zdůrazňuje, že vše živoucí směřuje vzhůru, stejně jako vitální emanace naopak sestupují dolů, a tento postup přirovnává k alchymii, která má za úkol zjemňovat (sublimovat) a očišťovat kovy. K podobné sublimaci dochází i v člověku: vnější vnímání se mění ve vnitřní duševní uchopení, to v představu, představa v úsudek, úsudek v rozum, ten v intelekt, poté v mysl a konečně ve světlo, které člověka osvětluje a unáší. Lidé v sobě mají přirozené tlhnutí k nejvyššímu a božskému skutečným, jež mohou uchopit v té míře, v níž odpovídají jejich blaženosti. Kabalisté tuto inklinaci přirovnali k obrazu plamene, jenž směřuje vzhůru, a rabbi Josef Kastilský k tomu říká: Věť, že intelektivní duše, která je vlitá do člověka a představuje jeho nejvyšší formu, se nazývá oheň. K čemuž se vztahuje i následující Šalamounův verš: Lidský duch je Boží lampa (Příslaví 20, 27).<sup>254</sup> Kabala je deifikační proces, nauka o univerzální obnově lidského rodu, která vyžaduje intelektuální práci a morální askezi. Poznání je však darem Božím, a proto je třeba následovat tradici světců, kteří díky kontemplaci přijali kabalu z božského zjevení.

Reuchlin sehrál v letech 1510–1514 významnou roli coby obhájce židovské teologické a mystické literatury ve sporu s pokřtěným Židem Pfefferkornem, který chtěl fanaticky realizovat příkaz císaře Maxmiliána I. z roku 1509, podle něhož měly být spáleny všechny hebrejské knihy, které byly ve vlastnictví Židů v Kolíně nad Rýnem a ve Frankfurtu nad Mohanem. Reuchlinovi se obhajobou Talmudu, kabalistického Zoharu a dalších významných děl, ve které ho podpořila řada dobových humanistů, podařilo císaře přimět k tomu, aby 23. května 1510 svůj edikt odvolal.<sup>255</sup> Tím se dostal do sporu s dominikány a také s univerzitami, které byly na jejich straně. Aféra nakonec dospěla k tomu, že papež Lev X. odsoudil Reuchlinův polemický spis *Augenspiegel* (1511), který vydal jako odpověď na Pfefferkornův pamflet *Handspiegel*.<sup>256</sup> Spis byl příznačně odsouzen jako „přátelský k Židům.“ Paradoxem zůstává, že právě tomuto vzdělanému medicejskému papeži Reuchlin

---

<sup>252</sup> Tamtéž, s. 49. Reuchlin navázal na jednu z Picových tezí o kabale, která komentuje písmeno šin uprostřed jména Jehošua. Viz bilingvní vydání Pic de la Mirandole (2006), teze 842, s. 211.

<sup>253</sup> Nicméně v dedikaci knihy papeži Lvovi X. Reuchlin své dílo opatrně vykládá jako obnovení pythagorejských nauk. Viz Reuchlin (1995), s. 22.

<sup>254</sup> Secret (1964), s. 57. Reuchlin (1995), s. 29–37.

<sup>255</sup> Kardinál Egidius de Viterbo o Reuchlinovi řekl, že zachránil z ohně Zákon, který předal Bůh v ohni. Cit. Francois Secret, Introduction, in Reuchlin (1995), s. 7.

<sup>256</sup> Aféra dala vznik satirickému pamfletu *Epistolae obscurorum virorum* (1515), v němž se anonymní humanista nemilosrdně vysmívá pozdnímu scholasticismu, který představovali dominikáni. Samotný název spisku byl ironickou transpozicí jiného pamfletu proti Reuchlinovi *Clarorum Virorum Epistolae Latinae, Graecae et Hebraicae Variis Temporibus Missae ad J. Reuchlinum* (Tübingen 1514).

dedikoval své vrcholné dílo *De arte cabalistica* – svou roli v odsouzení však sehrály politické motivy.

Z výše řečeného, stejně jako z Pikových snah o dosažení široce koncipované shody pohanských, židovských a křesťanských tradic, by mohlo vyplývat, že vynikající křesťanští humanisté a protagonisté hebraistických a kabalistických studií byli předchůdci moderního ekumenismu. Takováto domněnka by však byla naprostým omylem. Podobně jako v případě arabské vědy, která nebyla západnímu středověku muslimskými učiteli „předána“ (jak se často nepřesně uvádí), ale byla na nich dobyta v rámci španělské *reconquisty*,<sup>257</sup> šlo i v případě kabaly o „převzetí“, které bylo v principu nepřátelské. Z hlediska židovských učenců nemohlo jít o nic jiného než o znásilnění či zneužití této nauky, neboť i muži tak vzdělaní, kultivovaní a v principu tolerantní, jakými byli Pico, Reuchlin nebo kardinál Egidius z Viterba, přejímali kabalou jen potud, pokud na ní mohla být demonstrována křesťanská dogmata. S tím úzce souviselo, že mezi prvními křesťanskými kabalisty sehráli významnou roli pokřtění Židé, kteří v ní spatřovali vhodný nástroj ke konverzi Židů.<sup>258</sup> I Marsilio Ficino ve svém pojednání *O křesťanském náboženství* (1476) cituje několik španělských konvertitů, kteří psali proti Židům, a právě v této souvislosti se dovolává i jednoho ze základních kabalistických spisů, knihy *Bahir*.<sup>259</sup>

Tento militantní rys bezprostředně vyplývá z faktu, že křesťanská kabala se vyvinula z tradice středověké apologetické literatury, která navazovala na díla církevních Otců a rozvíjela útočnou polemiku s židovstvím. Právě v této literatuře poprvé vidíme využití kabaly křesťanskými autory. Jedním z prvních apologetů tohoto typu je Moše Sefardi, který konvertoval roku 1106 ve věku 44 let a přijal jméno Petrus Alfonsus podle svého kmotra, krále Alfonse Aragonského. Ve svých dílech dokazoval, že Boží jméno J, H, V, H, které sestává ze tří písmen, odkazuje na Trojici, což od něj přejali Joachim da Fiore i Dante Alighieri. Tento typ protižidovské apologetiky doznal velkého rozšíření v pojednání *Dýka víry* (*Pugio fidei*), jež sepsal kolem roku 1278 španělský dominikán Ramón Martí. Autor se v něm neodvolává přímo na kabalou, ale rozvíjí jistý počet témat talmudické a midrašové literatury, která přešla také do kabalistické literatury a přitáhla pozornost křesťanských kabalistů.

---

<sup>257</sup> Iberský poloostrov nebyl jediným místem, kde západní učiteli pronikli k pramenům arabské vědy. Velký význam měl i sicilský dvůr císaře Friedricha II. a další informace proudily do západní Evropy přes tradiční bránu k Středomoří, již byly Benátky. Činnost překladatelských kolektivů v Toledu a dalších španělských kulturních centrech, na nichž se významnou měrou podíleli i židovští učiteli, však byla nejdůležitější.

<sup>258</sup> „Předpoklad, že kabalisté byli částečně předkřesťanskými, částečně neuvědomilými svědky křesťanských pravd, byl podporován i falšujícími výklady konvertitů, které se v určitém období značně rozšířily.“ Scholem (1995), s. 84

<sup>259</sup> Secret (1964), s. 8.

Jak naznačuje již jeho název, zní toto bojovné dílo podstatně jinými tóny než díla renesančních filosofů a teosofů. Podle něj Židé věří, že Bůh zjevil Mojžíšovi na Sinaji zároveň se Zákonem také ústní zákon, který Mojžíš předal Jozuemu a ten svým následovníkům, avšak nelze věřit tomu, že vše, co je v Talmudu, bylo Bohem předáno na Sinaji. Jen jistá místa, kteří jsou prodchnuta pravdou a správně chápou nauku proroků, vyjadřují křesťanskou víru. Právě o ně však jde, neboť co může být pro křesťana příjemnější, než když může tak snadno vytrhnout nepříteli z ruky meč a setnout mu hlavu jeho vlastní zbraní, nebo jako Judita podříznout nepřítele dýkou, kterou mu vytrhnul z ruky.<sup>260</sup>

Je přirozené, že židovští učenci na takovéto „odcizení“ kabaly – pokud v nich nedřímala pochybnost o podstatě jejich víry a tedy předpoklad ke konverzi – pohlíželi s despektem a považovali je za misinterpretaci. Někteří z nich byli přesvědčeni, že Ježíš Nazaretský a jeho žáci byli kabalisté, ale že jejich kabala, díky níž uskutečnili své zázraky, byla chybná.<sup>261</sup> Přesto lze jen souhlasit s názorem Gershoma Scholema, že vzhledem ke zcela znetvořenému obrazu židovství coby náboženského fenoménu, jak ho prezentovala apologetická křesťanská literatura, bylo objevení a prezentace židovské kabaly křesťanskými humanisty významným překvapením,<sup>262</sup> které postavilo židovské náboženství v očích křesťanů – tedy majoritní společnosti – alespoň částečně do jiného světla.

### 1.8.2 Habsburští předchůdci Rudolfa II. a jejich podpora hebraistických studií

V takto nastíněném kontextu je lépe pochopitelné, proč nacházíme podporu hebraistických a kabalistických studií u habsburských vládců již dvě generace před císařem Rudolfem II. Je zřejmé, že tyto zájmy měly či mohly mít praktické a politické důvody – byly nejen projevem zájmu o vlastní problematiku, kterou těmto vzdělaným a kultivovaným vládcům rozhodně nechceme upřít, ale díky naznačeným apologetickým rysům mohly být ze strany panovníků chápány i jako prostředek ideového vlivu na židovskou komunitu.

Z významných habsburských vládců, v jejichž službách působili křesťanští kabalisté, zmíníme nejprve císaře Maxmiliána I. (1459–1519), jehož osobní lékař Paul Ricius (kol. 1480–1541) sepsal několik významných děl o křesťanské kabale. Ricius byl Žid, který konvertoval ke křesťanství v Itálii roku 1505. Před svým angažmá u císaře (od roku 1514) studoval lékařství a filosofii na univerzitě v Pavii, kde poté tyto obory i přednášel; jeho cílem bylo smířit kabalu s aristotelskou filosofií.<sup>263</sup> Roku 1507 publikoval traktát *Sal Foederis*

---

<sup>260</sup> Tamtéž, s. 9–11.

<sup>261</sup> Tamtéž, s. 12.

<sup>262</sup> Viz Scholem (1995), s. 81–82.

<sup>263</sup> K tématu recentně Roling (2007).

dedikovaný Ludvíku XII., v němž v polemice proti Židům použil kabalu jako důkaz základních postulátů křesťanské víry. Vážil si ho mj. i Erasmus, který jej bránil proti útokům jeho odpůrců. Na příkaz císaře Maxmiliána I. měl připravit latinský překlad Talmudu, z něhož přeložil traktáty *Berakot*, *Sanhedrin* a *Makkot* (Augsburg, 1519), což byly nejstarší latinské překlady z Mišny. Nejdůležitějším překladem z kabalistické literatury, který Ricius pořídil, bylo pojednání *De Porta Lucis R. Josephi Gecatilia* (Augsburg, 1516) (obr. 25), které je volným překladem části kabalistického díla *Šare Ora* Josefa Gikatilly.<sup>264</sup> Z původních Riciových děl je nejvýznamnější práce *De Caelesti Agricultura*, rozsáhlé nábožensko-filosofické dílo dedikované císaři Karlovi V. (1500–1558) a jeho bratrovi Ferdinandovi I., jehož lékařem se Ricius stal kolem roku 1521. Roku 1532 publikoval knihu *Statera prudentium*, určenou k usmíření katolíků a reformovaných – ta však namísto náboženské konciliace přinesla další konflikty, které dopadly na hlavu jejího autora. Kniha byla v Řezně odsouzena papežským legátem a vatikánským knihovníkem Hieronymem Aleanderem (1480–1542), jemuž byla trnem v oku skutečnost, že z Riciovy knihy vyplývalo, jakoby katolíci a reformovaní představovali v křesťanské církvi dvě rovnocenné části. Proti Riciovi se obrátil i vídeňský biskup Joannes Faber (1478–1541), který knihu censuroval. Ricius se bránil tím, že ve Faberově textu upozornil na čtyři propozice, jež byly uznány za heretické četnými italskými teology. Ferdinand I. se snažil aféru svého lékaře urovnat, přesto se však stala jedním z důvodů, proč byla Riciova díla později vepsána na tridentský index. V případě spisu *De coelesti agricultura* tomu nezabránilo ani osvědčení o pravověrnosti ode dvou teologů z Bologne a Pavie, která autor v knize otiskl.<sup>265</sup>

Ještě před Riciem se na Karla V. obrátil kabalistickým dílem *Šechina* kardinál Egidius de Viterbo (1465–1532), podle Françoise Secreta jedna z nejvýznamnějších postav italské renesanční kabalistiky. Přestože Egidius svůj spis dedikoval papeži Klimentu VII., zdůrazňuje v něm, že chce ve spise poučit o kabale Karla V., neboť se domnívá, že v něm Bůh seslal nového Kýra, nového Mesiáše nebo přesněji jeho zástupce, který má společně s papežem přinést světu sužovanému Turky a chamtivostí nové milostivé léto a nové vysvobození. Spis je sepsán jako proslov Šechiny, tedy židovského symbolu Boží přítomnosti ve světě, která vyzývá císaře na společnou cestu do nebes za poznáním Božích jmen. Císař je vynášen na orlích křídlech, neboť v Žalmu 103, 5 se praví „*tvé mládí se obnovuje jako mládí orla*“. Podle Šechiny je třeba, aby se císař představil císaři a smrtelník nesmrtelnému.<sup>266</sup> Tato vskutku

---

<sup>264</sup> V době vydání díla byl Ricius v kontaktu i s Willibaldem Pirckheimem a Albrechtem Dürerem. Reuchlin využil *Bránu světla* při psaní svého *De Arte Cabbalistica*.

<sup>265</sup> Secret (1964), s. 88, 148

<sup>266</sup> Tamtéž, s. 119–121.

vzletná apoteóza císaře sice zůstala – stejně jako ostatní Egidiova díla – netištěna, byla však známa dobovým hebraistům a kabalistům<sup>267</sup> a jistě se dostala i ke dvoru panovníka, kterému byla adresována.

S výraznou podporou orientalistických a hebraistických studií se setkáváme u Karlova mladšího bratra, českého krále a budoucího císaře Ferdinanda I. (1503–1564). V padesátých letech 16. století působil u jeho dvora Guillaume Postel (1510–1581), který proslul jako orientalista, hebraista a hlasatel mystické *concordia discordantium*, okultní, náboženské i politické syntézy celého lidstva včetně Židů a neevropských národů, jejímž cílem bylo shromáždit všechny „v jednom stádě pod jedním pastýřem“.<sup>268</sup> Tento mystický univerzalizmus byl založen na užívání jediného jazyka a Postel očekával jeho naplnění nejprve od francouzského krále, později od Benátek, a v jedné fázi i od Ferdinanda I. Myšlenka světového řádu neměla širší odezvu, přesto se vliv jejího autora pravděpodobně nedoceňuje.<sup>269</sup>

Postelovy vědecké zájmy byly velmi široké, kromě orientálních a klasických jazyků čítaly i botaniku, matematiku, astronomii a lékařství. Z kabalistické literatury přeložil základní díla, *Zohar*, *Bahir* a *Sefer Jecira*.<sup>270</sup> Posledně jmenované dílo vyšlo roku 1552 v Paříži, deset let před prvním mantovským vydáním hebrejského originálu.<sup>271</sup> Postel pojal humanistický imperativ *ad fontes* zcela prakticky – za orientálními prameny cestoval nejen do Itálie (jak bývalo zvykem), ale přímo na Blízký východ, do Sýrie a Svaté země.<sup>272</sup> Během své druhé cesty, kterou uskutečnil s finanční podporou benátského vydavatele hebrejské literatury Daniela Bomberga, získal aramejský rukopis Nového zákona. Postel byl Sýrií a jejím jazykem fascinován, neboť byl přesvědčen, že jde o původní jazyk Evangelii. Byl přesvědčen, že v etymologii jmen, která v něm figurují, jsou skryta tajemství umožňující nově osvětlit výklad těchto posvátných textů. Aramejštinu považoval za bezprostřední výhonek nejposvátnějšího jazyka – hebrejštiny, která byla nejbližší „pravdě věcí“. V roce 1553 poslal do Vídně syrského kněze a legáta antiochijského patriarchy Mojžíše Mardenuse, aby předal jeho příteli Johannu Albrechtu Widmanstetterovi (1506–1557) zmíněný aramejský rukopis Nového zákona a pomohl mu s jeho vydáním. Na konci téhož roku se Postel k Mardenusovi ve Vídni připojil, a

---

<sup>267</sup> Například ji znal Johann Albrecht Widmannstetter, viz níže.

<sup>268</sup> Secret (1964), IX.

<sup>269</sup> Evans (1997), s. 36;

<sup>270</sup> Zohar začal Postel překládat v roce 1548 v Benátkách. Viz Kuntz (1981), s. 82–86.

<sup>271</sup> Secret (1990), s. 115.

<sup>272</sup> Na základě svých cest publikoval roku 1540 *Syriae descriptio* a roku 1562 *Description et Charte de la terre Sainte*.



to nejen aby pomohl s vydáním rukopisu, ale také proto, že se mu dostalo od Ferdinanda I.<sup>273</sup> pozvání na vídeňskou univerzitu, kde se měl ujmout profesury řečtiny a arabštiny.<sup>274</sup> O míře ocenění, které našel Postel v očích panovníka, výmluvně svědčí fakt, že měl mezi univerzitními profesory bezkonkurenčně nejvyšší plat 200 zlatých.

Již následujícího roku však Postel z Vídně odchází, aby se obhájil v Benátkách před obviněním z hereze, které proti němu bylo vzneseno tamní inkvizicí. Postel byl roku 1555 v Benátkách vyslýchán a později uvězněn v papežském vězení Ripetta v Římě. Z vězení se mu podařilo uniknout až po smrti papeže Pavla IV. roku 1559.<sup>275</sup>

O vydání *Novum Testamentum syriace* se poté postarali – již bez Postelova přispění – jeho přátelé Widmanstetter a Mardenus. Dílo bylo publikováno ve Vídni roku 1555 a dedikováno Ferdinandovi I.<sup>276</sup> Jak uvádí Francois Secret, předmluva tohoto díla je jedním z nejlepších dokumentů o humanistech, kteří se zabývali orientálními jazyky. Widmanstetter znal osobně Egidia de Viterbo, který ho měl vybízet, aby se naučil arabsky. Ke studiu syrských evangelií jej přivedl Teseo Ambrogio, s nímž se Widmanstetter setkal roku 1529 při boloňské korunovaci Karla V. Roku 1532 poslouchal přednášky o kabale, které podával ve svém domě v Neapoli Samuel Hebraeus, bratra slavného autora *Dialoghi d'amore* Leona Hebraea. Widmanstetter shromáždil důležitou sbírku orientálních rukopisů; co se kabaly týče, na rozdíl od jiných dobových orientalistů na ni pohlížel kriticky, stejně jako na některé její vykladače, jmenovitě na Agrippu z Nettesheimu.<sup>277</sup>

---

<sup>273</sup> Ferdinand I. doufal, že využije Postelových mimořádných jazykových schopností pro šíření křesťanství v Ottomanské říši. Tento politický záměr byl v souladu s Postelovým náboženským univerzalismem. Viz Fichtner (1982), s. 7.

<sup>274</sup> Vídeňská univerzita měla v prvních dvou desetiletích 16. století velký význam. Její profesor a rektor Johannes Cuspinian plnil diplomatickou roli při vyjednávání sňatku Ferdinanda I. s Annou Jagellonskou. Po nástupu reformace však význam univerzity upadl; k odlivu studentů přispělo i turecké nebezpečí a velká konkurence nově založených univerzit. Ferdinand I. se velmi snažil univerzitu pozvednout, neboť potřeboval nový klerus a vzdělané úředníky. Pro obnovu univerzity vydal mezi lety 1533-1554 několik listin (na *Reformatio nova* z r. 1554 se podílel i Widmanstetter). Motorem univerzitních reforem byl vídeňský biskup Johannes Fabri (1478–1541), který zároveň představoval jednoho z nejostřejších odpůrců reformace. To však nevedlo ke konfesijní uzavřenosti univerzity. Fabri se snažil pro ústav získat významné učence, aby zvýšil její přitažlivost. Roku 1528 například jednal se svým přítelem Erasmem, zdali by nepřesídlil do Vídně. Mnohé plány na povolání troskotaly na malých platech – tím větší význam je třeba přiložit faktu prestižního finančního ohodnocení, jehož se dostalo Postelovi. Velký nedostatek vyškolených katolických sil byl patrně podnětem k tomu, že se konfesijní otázka roku 1554 ještě zmírnila – nově přijímaní profesori měli rektorovi pouze slíbit, že jsou pravověrní příslušníci svaté církve římské a že nebudou šířit nic proti jejímu učení. Důsledkem bylo, že císař Ferdinand I. byl roku 1559 tvrdě kritizován z Říma, že je vídeňská *Rudolphina* plná luteránských profesorů a šíří heretické knihy. Viz Mühlberger (2003), s. 266–272.

<sup>275</sup> Viz Kuntz (1987), s. 471–476.

<sup>276</sup> Widmanstetter v dedikaci knihy vysoce hodnotí Postela i jeho zásluhy o vydání evangelií. Později se Postel podílel na Plantinovu vydání polyglotní Bible (1572, 8 svazků), jejímž sestavením pověřil španělský král Filip II. člena Řádu sv. Jakuba a orientalistu Benita Ariase Montanu (1527–1598). Zde již byl Postelův autorský podíl vzhledem k jeho odsouzení benátskou inkvizicí zamlčen.

<sup>277</sup> Podle jeho názoru byla židovská kabala zdrojem mnoha monstrózních názorů, které byly jako trojský kůň použity k útoku na Kristovu církev. Jak zdůrazňuje Chaim Wirszubski, tento postoj je mezi dobovými

### 1.8.3 Rudolf II. a zdroje jeho zájmu o kabalu – dílo a osobnost Johanna Pistoria

Můžeme tedy konstatovat, že shledáváme-li zájem o kabalistickou literaturu i u císaře Rudolfa II. a u jeho dvora, nejde o anomálii danou psychologickou výlučností císaře – jak bývaly zvláště ve starší literatuře jeho okultní a mystické zájmy vysvětlovány – ale stejně jako v případě alchymie šlo o výraz kontinuity zájmů vladařského rodu.<sup>278</sup> O kabalistickou literaturu se Rudolf II. prokazatelně sám zajímal,<sup>279</sup> v jeho nejbližším okolí pak tento zájem sdílel říšský místokancléř Rudolf Coraduz, bibliofil a příznivec alchymie, který studoval hebrejštinu a dokonce si vlastnoručně pořídil podrobné výpisky ze základního kabalistického textu *Sefer Jecira*. Jiný z nejbližších císařových důvěrníků, poslední předseda jeho tajné rady Heinrich Julius Brunšvický (1564–1613) vlastnil exemplář Picova spisu *Cabalistarum Dogmata*,<sup>280</sup> také tento bibliofil a znalec literatury a práva, kterého vzdělával Johann Caselius, ovládal hebrejštinu. Netřeba pochybovat o tom, že Rudolf měl ve své knihovně základní díla o kabale, resp. o její křesťanské verzi, zvláště pak ta, která byla dedikována jeho předkům. Lze to tvrdit tím spíše, že podpořil nové vydání základních textů křesťanské kabaly ve sbírce *Artis cabalisticae: Hoc est Reconditae Theologiae et Philosophiae scriptorum, Tomus I.* (Basileae 1587), ve které na prvním místě figuroval výše zmiňovaný spis Paula Ricia *De coelestis agricultura*, dedikovaný jeho dědovi a prastrýci (obr. 26).

Tím se dostáváme k přednímu představiteli kabalistických studií v císařově okolí, k vydavateli této sbírky, lékaři a teologovi Johannu Pistoriovi ml. z Niddy (1546–1608) (obr. 27). Tento vzdělaný muž vrhá na Rudolfovy kabalistické zájmy bezpochyby nejzajímavější světlo, tím spíše, že šlo o mnohohrstevnatou osobnost, která se vzpírá jednoznačnému zařazení do dobových intelektuálních, náboženských a politických proudů, stejně jako císař sám. Narodil se 4. února 1546 v Niddě v rodině luteránského faráře a superintendanta Johanna Pistoria, přítele Melanchtona, který se kromě hluboké zbožnosti vyznačoval i tolerancí vůči

---

orientalisty a hebraisty výjimečný – kabalistické učení bylo ve shodě s Reuchlinem většinou považováno za výklad nejstaršího božského zjevení. Podle Widmanstettera z něj naopak převzali své omyly mohamedáni. Viz Secret (1964), s. 121.

<sup>278</sup> Zájem o alchymii, astrologii a magii se v habsburském rodě datuje minimálně od Fridricha III. (1415–1493) a byl sdílen i dalšími panovníky po Rudolfovi II., například Ferdinandem III. nebo Leopoldem II. Viz Evans (2003), s. 361–515.

<sup>279</sup> Fridrich Württemberský děkoval Rudolfovi roku 1600 za hebrejskou knihu, kterou od něho obdržel. Viz Evans (1997), s. 284.

<sup>280</sup> Přesněji šlo o komentář k Picovým *Conclusiones cabalisticae*, jehož autorem byl Archangelus de Burgonovo (*Cabalistarum selectiora obscurioraque dogmata*, Venetiis 1569). Pod názvem *Archangeli Burgonovensis interpretationes in selectiora obscurioraque Cabalistarum dogmata* byl přetištěn v Pistoriově sbírce *Artis cabalisticae* – viz níže.

Židům.<sup>281</sup> Ve třinácti letech byl zapsán na univerzitě v Marburgu, kde studoval lékařství, právo a filosofii. Své znalosti anatomie podle Vesalia si zdokonalil roku 1565 v Padově, poté strávil jeden semestr v Paříži a roku 1567 promoval v Marburgu. Roku 1575 se stal osobním lékařem a dvorním historiografem markraběte Karla II. Bádensko-Durlašského. Konvertoval ke kalvinismu, v čemž jej díky jeho vlivu následoval i markrabě, avšak tato konverze nebyla v jeho životě poslední – nedlouho poté, co vydal zmiňovanou sbírku kabalistických textů, konvertoval opět, a to ke katolicismu, což se událo ve Špýru roku 1588. Po roce 1590 se Pistorius věnoval již zcela církevní kariéře. Roku 1591 byl ordinován knězem a vstoupil do služeb kostnického biskupa a kardinála Andrease Rakouského (1558–1600), prvorozeného syna arcivévody Ferdinanda II. Tyrolského (1529–1595) z jeho prvního, morganatického manželství s Filippinou Welserovou. Arcivévoda byl strýcem císaře Rudolfa II. a vlivným doyenem habsburského domu.<sup>282</sup> Kardinál Andreas Pistoria jmenoval generálním vikářem a později prezidentem nově vytvořené duchovní rady. Po jeho smrti získal Pistorius proboštsví Ölenberg a Surburg v Alsasku, především se však stal koncem roku 1600 zpovědníkem císaře Rudolfa II.<sup>283</sup> Během své katolické kariéry se účastnil teologických disputací s bývalými kolegy jako byli Grynaeus a Osiander a publikoval ostré protireformační polemiky, přičemž jeho odpůrci mu opláceli stejnou mincí.<sup>284</sup> Ve svých polemikách se nejčastěji opíral o argument, o němž věděl, že jím dostane své protestantské protivníky do největší tísně – odvolával se na pozitivitu katolické církve a princip tradice,<sup>285</sup> díky němuž byla i v právním smyslu ztělesněná kontinuita křesťanství. Přes nesmírnou a z dnešního hlediska bezpochyby excesivní bojovnost, kterou osvědčoval v náboženských polemikách, si však dokázal uchovat humanistický, racionální nadhled, který prokázal velmi účinným a přesvědčivým způsobem roku 1603, kdy zasáhl do průběhu čarodějnického procesu ve Freiburgu im Breisgau. Tehdy byla jako čarodějnice popravena jistá Uršula Getterinová z Waldkirchu, po níž zůstala čtrnáctiletá dcera Agáta. Aby unikla mučení, kterému byla vystavena její matka, přiznala dívka při výslechu „po dobrém“, že souložila se zlým duchem. Soudce si v této záležitosti vyžádal stanovisko freiburgské univerzity, která doporučila použít „ke zjištění skutečné pravdy“ mučení, což se rovnalo rozsudku smrti. Po Pistoriovi si vyžádala stanovisko nejspíše

---

<sup>281</sup> Biografická data převzata z *Neue deutsche Biographie*, sv. 20 (Berlin 2001), s. 486–487, a z *Allgemeine deutsche Biographie*, sv. 26 (Leipzig 1888), s. 199–201.

<sup>282</sup> Ke kontaktům arcivévody s Pistoriem viz Hirn (1885–1888), I. Band, s. 270–271.

<sup>283</sup> Pistorius přicestoval do Prahy v říjnu 1600 z Freiburgu im Breisgau. Na císařském dvoře působil také jako bavorský rada. Viz Lietzmann (1993).

<sup>284</sup> Z Pistoriových polemických děl jmenujme především nedokončené dílo *Anatomia Lutheri* (Köln 1595–1598).

<sup>285</sup> Úvahy o principu tradice jej údajně také přiměly ke konverzi ke katolicismu, která nastala krátce po vydání *Artis cabalisticae*. Dodejme, že právě kabala coby „přijetí na základě tradice“ mu mohla být v těchto otázkách inspirací.

městská rada. Dívku znovu vyslechl a přesvědčil se o absurdnosti jejího přiznání. Doporučil proto vykonat jednoduchou zkoušku, totiž zjistit, zdali je u dívky porušeno panenství. Jak očekával, nebylo tomu tak, čímž získal soudně použitelný argument a dosáhl dívčina osvobození. Svůj svrchovaně humánní přístup pak potvrdil tím, že dívce opatřil v Kostnici pěstounskou rodinu.<sup>286</sup>

Na Rudolfově dvoře se Pistorius přátelil s řadou vědeckých a intelektuálních osobností, z nichž vyzdvihneme Johanna Keplera, s nímž vedl disputace o náboženství. Také zde se Pistorius projevoval jako přesvědčený, avšak zároveň tolerantní katolík, což opět zvláštním způsobem kontrastuje s jeho tištěnými polemikami.<sup>287</sup>

Pistoriův ryze racionální přístup k problematice čarodějnictví je signifikantní vzhledem k jeho kariéře u císařského dvora, kam přišel v době, kdy Rudolf prožíval druhou velkou psychickou krizi,<sup>288</sup> z níž jej měl právě Pistorius vyvést:

*„Císařova krize v roce 1600 byla dramatictější než první. Byla vyvrcholením jeho frustrace, jejíž příčinou bylo zvláště ztroskotání sňatkových plánů. Na její prohloubení měla nepochybně vliv (i když nevíme, jak dalekosáhlý) astrologie a pověřivý strach z nového století.<sup>289</sup> (...) V průběhu této epizody císař nejvíce popřával sluchu Pistoriovi... Povaha [Pistoriova] zájmu o mystické náboženství po příchodu do Prahy v devadesátých letech 16. století se dnes obtížně zjišťuje (z jeho jednání s papežskou kurií to pochopitelně nevysvítá), i když právě tento zájem mohl být klíčem k jeho vlivu na Rudolfa. Snad mělo katolické memorandum z té doby pravdu, když jako jediný lék na císařovy choroby navrhlo exorcismus, protože za »melancholische schwere Perturbationes« se ve skutečnosti skrýval neklidný duch. Pistorius Římu oznámil, že císařova choroba je obyčejná chronická melancholie: »Obsessus non est, quod quidam existimant, sed melancholia laborat, quae longi temporis tractu radices*

---

<sup>286</sup> Viz Günther (přístup 31. 10. 2008). Autor publikoval o Pistoriovi monografii *Die Reformation und ihre Kinder, dargestellt an Vater u. Sohn J.P. Niddanus. Eine Doppel-Biographie* (Nidda 1994). Jak připomíná Günther v citované stati, v Pistoriově knihovně, která se dochovala v kněžském semináři ve Štrasburku a byla rekonstruována roku 1992, se nacházel spis Johannese Weiera *De praestigiis demonum*, spisy Gödelmannovy nebo Binsfeldovy však chyběly. Wier byl rozhodným odpůrcem pálení čarodějnic, neboť jejich domnělé čarodějnické konání (let na sabbat atd.) považoval za subjektivní halucinace, jejichž původci byli špatní démoni. Čarodějnice, často staré a hloupé ženy, byly podle Wiera pouhé pasivní oběti ďábla, jež nemají být přísně trestány. Tyto názory mohly Pistoriovi konvenovat, jak dokázal i svým jednáním, Wier z nich však zároveň vyvozoval i jiné, Pistoriovi bezpochyby méně libě znějící konkluze – popíral magickou moc slova a ve svém protikatolickém zápalu kritizoval katolické ceremonie jako pověrečné a částečně démonické. Viz Walker (1988), s. 126–127.

<sup>287</sup> Viz Caspar – von Dyck (1930), s. 77–78.

<sup>288</sup> Problémem osobnosti Rudolfa II. a jeho duševní choroby se zabýval Stloukal (1930), s. 1–14; Matoušek (1935), s. 35–49; Evans (1964), s. 89–91; Vocelka (1981), s. 95–105; Lesný (1984), s. 271–280; Janáček (1987), s. 182–194, 329–344.

<sup>289</sup> Doplňme, že tento strach vyplýval i z velkých očekávání, která byla s rokem 1600 spojována, s cyklem osmi set let: Na počátku letopočtu založil císařství Octavianus Augustus, roku 800 je přenesl na západ Karel Veliký a roku 1600 je měl obnovit Rudolf II. Tento cyklus byl i astrologicky podmíněn, viz Irmscher (1993), s. 26–30.

*nimum egit...*« [Není posedlý, jak se někteří domnívají, ale trpí melancholií, která během dlouhé doby příliš vyhnala kořeny.] *Přitom se všeobecně soudilo, že Rudolfova nemoc souvisí s jeho okultní činností.*“<sup>290</sup>

Je velmi pravděpodobné, že Pistorius se nedlouho poté v polemice se svým luteránským kritikem Jacobem Heilbronnerem veřejně zřekl kabaly právě kvůli své roli císařova zpovědníka.<sup>291</sup> Jistě se chtěl chránit před obviňováním ze záliby v okultních naukách a v magii (s níž byla kabala směřována), a to nejen kvůli své bezpečnosti, ale i s ohledem na císaře, na něhož mohly tyto výtky nepřímo mířit a jež byly používány jako politická zbraň.

Podle Josefa Janáčka přistoupil Pistorius k léčení jako psycholog – snažil se obrátit Rudolfovu pozornost k jeho sbírkám a postupně jej krok za krokem svými radami, připomínajícími jakousi primitivní psychoanalýzu, vracet zpět do normálního života.<sup>292</sup> Tento názor je bezesporu opodstatněný, nicméně vliv Pistoria na císaře mohl mít sofistikovanější základ – mohlo jít o skutečné „léčení duchem“,<sup>293</sup> při němž Pistorius vycházel ze svých lékařských teorií ovlivněných kabalou. V době, kdy se věnoval prioritně lékařství, publikoval traktát *De vera curandae pestis ratione liber I.* (Frankfurt 1568) (obr. 28), ve kterém ke třem hlavním prostředkům léčby – stravě (dietetice), lékům (farmacii) a chirurgii – přidává v závěrečné kapitole nazvané *De praeservatione et curatione per medicamenta occulta* léčebnou moc posvátných slov. Ve výkladu tohoto způsobu léčby vychází z kabalistické kosmologie – svět hierarchizuje prostřednictvím symbolu Jakubova žebříku ústícího v Ejn Sof – nepoznatelném základu všehomíra – a tvořeného čtyřmi stupni. První stupeň představuje Příroda (*Natura*), druhý stupeň Horizont času a nekonečné věčnosti (*Horizon Temporis et infinitae aeternitatis*), třetí stupeň Horizont časné věčnosti (*Horizon aeternitatis temporis*) a čtvrtý stupeň Horizont nadnejvyššího světa (*Horizon mundi supersupremi*).<sup>294</sup> Následuje výklad o padesáti kabalistických branách, z nichž emanuje prostřednictvím hlasů zázračná

<sup>290</sup> Evans (1997), s. 117–118.

<sup>291</sup> Johannes Pistorius, *Offentliche beweisung, dass die Lutherische zu Regenspurg... Anno 1601 ... sich... in höchste schand ...gesetzt. Sampt widerruff wegen der Judischen cabala* (Freiburg 1607), dílo napsané asi v roce 1602.

<sup>292</sup> Janáček (1987), s. 343.

<sup>293</sup> V intencích, v jakých použil tohoto slovního spojení Stephan Zweig pro název svého slavného díla přinášejícího životopisy Adolfa Mesmera, Mary Bakerové-Eddyové a Sigmunda Freuda (1930). Je ostatně velmi pravděpodobné, že Pistorius znal i třetí část Ficinova pojednání *De Triplici Vita* (první vydání Florencie 1489), nazvanou *De Vita coelitus comparanda*, která je cele zasvěcena astrologicko-magickým metodám určeným k vyvažování melancholických vlivů pomocí prospěšného působení planet Jupitera, Venuše, Merkura a především Slunce. Viz Walker (1988), s. 24n.

<sup>294</sup> Tyto stupně i s jejich terminologií Pistorius převzal z *Conclusiones Pica della Mirandoly*, z kapitoly věnované tezi o magii. Podle Pica je první stupeň, zvaný *Orizon temporis aeternalis* (horizont věčného času, tj. věčně plynoucího času), situován pod úrovní mága. Druhý stupeň je vlastní operační prostor magie, je *Orizon temporis et aeternitatis* (horizont času a věčnosti, tedy vlastní prostředí lidské seberealizace, která je „časná“ a směřuje k věčnosti). Třetí stupeň je *Orizon aeternitatis temporalis* (horizont časné věčnosti) a nachází se nad mágem – je to kabala sama. Viz Pic de la Mirandole (2006), s. 197.

síla, *virtus poieticus*, omnipotentní božský paprsek, jež předávají andělé. Příroda provádí svou magii nejprve hlasem, pročez magie spočívá především ve slovech. Pistorius jasně prohlašuje, že tuto sílu nepochopí nikdo, kdo neuchopí 32 cest moudrosti, tedy kdo nebude poučený o kabale. Tu označuje za nejvzácnější strom a nejtěžší disciplínu, kterou chápe v celém rozsahu pouze Mesiáš, pročez se jí mají věnovat kněží, filosofové a králové.<sup>295</sup> Není pochyb o tom, že takováto teorie léčby – kterou si Pistorius před císařem jistě nenechal pro sebe – musela být sama o sobě pro Rudolfovu rozkolísanou duši blahodárná, neboť jej coby zasvěcence a zároveň muže na vrcholku společenské pyramidy stavěla do privilegovaného postavení vůči posvátným zdrojům vědění i skutečnosti jako takové. V podobně privilegovaném postavení se ostatně Rudolf cítil být i vůči tajemstvím alchymie, na něž se domníval mít nárok, aby s jejich pomocí mohl co nejlépe spravovat svou říši. V tomto směru mohl být ovlivněn i tradicí alchymistické literatury samé, neboť prezentace alchymického traktátu jako poučení určeného králům a vladařům představovala obvyklý *topos* středověké alchymické literatury.

Pistoriův lékařský traktát podrobil 33 let po jeho vydání rozsáhlé kritice již zmiňovaný Jacob Heilbronner v díle *Daemonomania Pistoriana* (1601), dedikovaném Fridrichovi, vévodovi Bádensko-Württemberskému (1593–1608), který byl – poněkud paradoxně – zaníceným podporovatelem alchymie a k okultním naukám měl vřelý vztah. Tento fakt dobře ilustruje, nakolik se v dané době názorové hranice vědeckých a konfesionálních sporů nejenže nepřekrývaly, ale často zcela mýjely. Heilbronner totiž útočil na Pistoria především jako na katolického konvertitu, který napadal Luthera. To vyplývá i z podtitulu díla, jenž zní: „*Magická a kabalistická metoda léčení nemocí Johanna Pistoria z Niddy, kdysi doktora lékařství, nyní papežského teologa, vytažená z židovské a pohanské strouhy a nabídnutá křesťanům k pití. S profylaktickým protijedem Jacoba Heilbronnera, doktora teologie.*“ Heilbronner tvrdí, že všichni zbožní mužové jsou přesvědčeni, že Bůh a svatí andělé Boží nepropůjčují žádnou moc magickým a teurgickým inkantacím, charakterům, slovům, jménům a písmenům, dokonce ani tetragrammatonu, tedy nejposvátnějšímu Božímu jménu (J, H, V, H). Závěr, který činí, je příznačný – Pistorius byl po mnoho let ve styku s démony.<sup>296</sup> Podobnost s obviněními vznášenými vůči Rudolfovi je více než zřejmá.

Pistoriovy okultní lékařské teorie kritizoval již dříve lékař Andreas Libavius (po r. 1555–1616) v *Tractatus duo de physici, prior de impostoria vulnerum per unguentum armarium sanatione Paracelsis usitata commendataque* (Frankfurt 1594). Libaviův útok nebyl veden z

<sup>295</sup> Johannes Pistorius, *De vera curandae pestis ratione liber I.* (Frankfurt 1568), fol. 66v–67v; k tématu viz Thorndyke (1923–1958), VI, s. 163.

<sup>296</sup> Thorndyke (1923–1958), VI, s. 463.

konfesionálních pozic (byť i jeho autor byl luterán), ale proto, že byl odpůrcem filosofických a magických aspektů Paracelsových teorií.<sup>297</sup> Mezi paracelsiány řadil Libavius Pistoria plným právem, neboť ten ve svém pojednání o moru doporučuje metalické, alchymické a magické léky (například bezoar, považovaný za univerzální *antidotum*), a odvolává se na Mattioliho *Epistoly*<sup>298</sup> uvádí též tři návody na přípravu jednoho z nejproslulejších alchymických léků – pitného zlata (*aurum potabile*).<sup>299</sup> Pistoriův intenzivní vztah k paracelsiánské medicíně dále dosvědčuje vzájemná korespondence s jedním z nejvýznamnějších Paracelsových následovníků, s dánským lékařem Petrusem Severinem (1542–1602), kterému se podařilo Paracelsovy nauky významným způsobem systematizovat a projasnit. Severinus si s Pistoriem dopisoval mj. o dobových útocích na Paracelsa i na sebe samého, zvláště pak o tom, který vedl kalvinistický učenec Thomas Erastus v díle *Disputationum de medicina nova Philippi Paracelsi pars prima* (Basileae 1572).<sup>300</sup>

Je značně pravděpodobné, že Pistorius se „okultními“ a mystickými naukami zabýval kontinuálně, bez ohledu na své konfesionální proměny, a že jeho odmítnutí kabaly publikované roku 1607 mělo – jak jsem již naznačil – *a priori* obranný charakter. Tento názor by potvrzovalo i to, že ve stejném roce, kdy se od kabaly distancoval, uveřejnil v Paříži – příznačně daleko od „svaté říše římské“ – dnes velmi vzácné a málo známé dílo *Microcosmus*.<sup>301</sup> V něm tvrdil, že mikrokosmem je pouze lidská hlava, a nikoli lidské tělo jako celek, neboť hlava je stejně jako univerzum sférická, a právě díky ní a intelektu člověk

<sup>297</sup> Cit. Secret (1964), s. 280. Libavius byl zároveň jedním z nejvýznamnějších dobových alchymistů a zastánců možnosti transmutace obyčejných kovů ve zlato. Vzhledem k systematickosti svých výkladů a jejich otevřenému charakteru je považován za jednoho z prvních chemiků. Viz Müller-Jahncke, Heslo Libavius, Andreas (2006), s. 221–223. K Libaviovi recentně Moran (2007).

<sup>298</sup> *Epistolarum medicinalium libri quinque* (Pragae 1561). Citace tohoto díla, které vyšlo pouze v tomto pražském vydání, naznačuje, že Pistorius mohl mít kontakty s Prahou již dlouho před svým povoláním ke dvoru Rudolfa II.

<sup>299</sup> První z popisů laboratorní přípravy pitného zlata končí tím, že na dně nádoby je v „bílé vodě“ nalezeno „*gummi* podobné karbunkulu“, které je podle Pistoria pravým pitným zlatem a lékem na mnohé nemoci, především na *Phtysicos*, *Hydropicos*, *Leprosos* a *Pestilentes*. Pistorius, *De vera curandae pestis ratione liber I.*, fol. 48r.

<sup>300</sup> Přestože Erastus v díle neútočí osobně na Severina, je zřejmé, že jeho spis *Idea medicinae*, vydaný o rok dříve, četl a vzal si jej jako exemplární příklad paracelsiánského myšlení. Pistoriův zasvěcený zájem o paracelsiánské lékařství bezpochyby osvětluje následující otázka, kterou Severinus, zaražený prudkým Erastovým útokem, klade v dopise napsaném kolem roku 1574: „Ptám se, jak může filosof slova, nevyhnutelně zapletená do tisíců homonym, odmítnout věci ukryté v lůně přírody, které není schopen rozvinout a z tohoto lůna vykopat, pokud nemá mnoho znalostí o filosofii a zkušeností s ohněm? Co může pochopit, pokud považuje za nerozumné tolik kontemplací a údajů?“ Severinus byl útokem silně rozčarován: „*V teorii živlů jsem tak jasně, jak to šlo, ukázal rozdíl mezi [živly] primárními a smíšenými; vyložil jsem jejich vlastnosti a vnesl světlo do vskutku obšurní kontemplace! Jako často, sveden z cesty záluďnými dvojsmysly, obořil se proti mým živlům – snad proti živlům samotné přírody? K čemu může svým myšlením dospět, když tolikrát dvojznačně srovnává scholastické pošetilosti, dimenze, neviditelnosti a netělesnosti (mohu-li nyní tak mluvit) s mými vlastnostmi, které mají základ a ratio v přírodě?*“ Severinus uzavírá svůj dopis Pistoriovi žádostí, aby jeho přítel zjistil, co si myslí jeho vrstevníci v Německu o antiparacelsiánské polemice, neboť z ní chce bez odkladu vycouvat, a velmi trefně dodává: „*Trpíme na účet teologů této doby.*“ Viz Shackelford (2004), s. 217–220.

<sup>301</sup> Podařilo se mi jej dohledat jen v Bibliothèque Sainte-Geneviève v Paříži.

překonává živočichy. Téma analogie makrokosmu a mikrokosmu tvořilo jeden ze základních stavebních kamenů pozdní novoplatónské filosofie; vystupuje do popředí v Macrobiově *Comentarii in somnium Scipionis* a bylo západoevropskému středověku známo kontinuálně, jak dosvědčuje například dílo sv. Hildegardy z Bingen.<sup>302</sup> Zároveň šlo o jeden ze stavebních kamenů kabalistické nauky o Adamu Kadmonovi, archetypickém nebeském člověku, který je identický se strukturou sefirot, tedy s předobrazem vesmíru. Pistorius ve svém inovativním pojednání detailně srovnává části mozku a hlavy s částmi vesmíru a jak dodává Thorndyke – od něhož informace o tomto díle přejímám –, kdyby mu někdo nadhodil, že lidská hlava není zcela sférická, asi by opáčil, že nebeské dráhy také nejsou dokonalé kružnice.<sup>303</sup>

Vraťme se nyní k Pistoriově kompendiu *Artis cabalisticae* z roku 1587. Kniha vyšla s císařským privilegiem a Pistorius se v dedikaci na císaře a jeho podporu několikrát odvolává.<sup>304</sup> Zdůrazňuje, že kabalistická nauka byla kdysi u Židů velmi obdivována, neboť si na ní cenili, že v sobě uzavírá dokonalé pochopení všech věcí a umění, avšak upadla v zapomnění a byla opuštěna, což má dvě příčiny: Za prvé ti, kteří se jí zabývali, mnoho věcí předali nejspíše, nebo v podobě deformované pověrami. A za druhé ti, kteří před sebou viděli znečištěné umění, nemohli je správně posoudit, ani oddělit to, co bylo porušeno, od pravé tradice. Proto tuto nejlepší věc mnozí pomlouvají a nikdo ji nehájí, čímž pomalu hyne. Pistorius tvrdí, že se rozhodl vydat tuto sbírku proto, aby očistil vědu od špatných děl, což nelze učinit bez komentářů. K tomuto úkolu se dožaduje podpory „nejpřednějšího vládce Germanie“, neboť se domnívá, že bez jeho svolení to nemůže učinit; vynasnaží se, aby nezklamal jeho očekávání.<sup>305</sup> Z autorů sbírky zmiňuje v předmluvě Ricia, k němuž připojuje další spisy, z nichž některé sice nejsou zahrnuty v kabalistické tradici, ale čerpají z „nejlepších věcí jako z plodného pramene“. Je pozoruhodné, že je zde kabala chválena a obhajována pro její vlastní hodnotu, beze stopy apologetických zřetelů. Snad je to dáno i tím,

---

<sup>302</sup> Téma bylo typické i pro alchymickou filosofii. Martin Ruland ml., osobní Rudolfův lékař, je ve svém alchymickém výkladovém slovníku charakterizuje velmi výstižně: „Mikrokosmos: Člověk je nazýván malý svět, protože v něm je neviditelně a duchovně to, co je ve velkém světě tělesně a viditelně“ (*Lexicon alchemiae*, Frankfurt a. M. 1612, s. 335). Tato myšlenka navazovala na Paracelsovu kosmologii a antropologii, kterou rozvedl do svébytného filosoficko-teologického systému v díle *Magna Astronomia oder Philosophia Sagax* (1571).

<sup>303</sup> Thorndyke (1923–1958), VI, s. 463.

<sup>304</sup> Dílo nebylo dedikováno Rudolfovi, ale opatům tří benediktinských klášterů ve Württembersku: opatu kláštera v Schuttern Friedrichovi, opatovi kláštera v Ettenheymu Lorenzovi III. a opatu kláštera v Gengenbachu Johannu Ludowigu Sorgovi.

<sup>305</sup> *Artis cabalisticae: Hoc est Reconditae Theologiae et Philosophiae scriptorum. Tomus I. In quo praeter Pavli Ricii Theologicos et Philosophicos libros sunt Latini pene omnes et Hebraei nonnulli praestantissimi Scriptores, qui artem commentariis suis illustrarunt. Opus omnibus Theologis, et occultae abstrusaeque philosophiae studiosis pernecessarium: et hactenus a clarissimis multis viris magno desiderio expectatum. Ex Ioannis Pistorii, Nidani, Med. D. et Marchionum Badensium Consilarii Bibliotheca. Catalogus Authorum post Praefationem appositus est. Cum Gratia et Privilegio Caesariae Maiest[atis]. Basileae, per Sebastianum Henricpetri 1587, fol. ):2 a ):2bis.*



že tyto aspekty jsou přítomny v Riciově přetištěném díle. Přesto lze říci, že Pistoria na kabale s velkou pravděpodobností zajímaly především její filosofické aspekty, které promítl v mládí do svého lékařského spisu.

V prvním svazku reprodukoval Pistorius spisy autorů, kteří „*vyznávali křesťanství a vždy vedli čistý a zbožný život, protože jejich díla nebyla odsouzena jako židovské extravagance*“. V případě úspěchu prvního dílu plánoval vydat druhý díl, který měl obsahovat díla židovské kabaly – nikdy však nevyšel. Ze strany jeho nových souvěrců mu mohlo bezpochyby být namítnuto, že jeho *Artis cabalisticae* obsahuje díla zapsaná na tridentském indexu.<sup>306</sup> Ta tvořila přímo páteř Pistoriovy sbírky: na prvním místě *De coelestis agricultura* Paula Ricia a dvě základní díla Johanna Reuchlina, *De Verbo mirifico* a *De arte cabalistica*. K nim Pistorius přidal *Komentáře* Archangela de Burgonovo k první sérii Picových *Conclusiones* a autentický kabalistický spis v latinském překladu, *Knihu Stvoření* (Sefer Jecira). Tento nejstarší ucelený systém židovské mystiky, rozvíjející teorii o vzniku světa prostřednictvím sefir, které tvoří nekonečně složitý a dynamický duchovní vesmír,<sup>307</sup> představoval bránu k plánovanému druhému dílu sbírky.

Pistorius zařadil do výboru z kabalistických spisů i latinský překlad *Dialogů o lásce* Leona Hebraea, neboť šlo o mimořádně vlivné synkretické dílo, které bylo charakterizováno jako „*patrně nejdokonalejší výraz italské filosofie, která hledala smíření Platóna s Aristotelem nebo s arabskou peripatetickou filosofií pod záštitou kabaly a novoplatonismu*.“<sup>308</sup> Hebreu ve třetím dialogu svého díla uvádí na scénu antické básníky, kteří skryli filosofii do pláště mytologie, což tvořilo přirozenou spojnici k dílům dobových a hojně recipovaných mýtografů, která ovlivňovala i tematiku výtvarného umění. To bylo vedle okultní filosofie a dobových přírodních věd další velkou zálibou Rudolfa II. a není proto s podivem, že nám otisk jeho kabalisticko-magických zájmů dochovalo.

#### 1.8.4 Ohlasy kabalistické tematiky v osobní symbolice Rudolfa II.

Vztahy císaře k židovské mystice a náboženství může dokládat talisman, jež věnovala Rudolfovi s velkou pravděpodobností pražská židovská komunita (obr. 29).<sup>309</sup> Na jeho aversu je velká intaglie zobrazující sedmiramenný svícen pod císařskou korunou. Tyto dva ústřední

---

<sup>306</sup> Secret (1964), s. 280.

<sup>307</sup> Sadek (2003), s. 49–51.

<sup>308</sup> Munk (1859, reed. 1955), s. 527.

<sup>309</sup> V inventáři vídeňské *Schatzkammer* je poprvé uváděn až r. 1750. Ranější inventáře o něm nehovoří. Podle popisu sbírek od Eduarda von Sackena a Friedricha Kennera *Die Sammlungen des k.k. Münz- und Antiken-Cabinets* (Wien 1866) je talisman dárkem pražských Židů císaři Rudolfovi II.; cit. in *Prag um 1600* (1988), 1. Band, č. kat. 505, s. 603.

motivy jsou obkrouženy několika prstenci. V prvním z nich jsou jména dvanácti andělů,<sup>310</sup> v dalším je zvěrokruh. Kolem zvěrokruhu jsou vyryta jména dvanácti synů Jákobových,<sup>311</sup> s nimiž koresponduje dvanáct drahých kamenů, symbolizujících dvanáct kmenů Izraele, podobně jako na pektorálu velekněze (Ex 28, 17–21). U koruny je vyryt hebrejský nápis „císař Rudolf“ a z obou stran sedmiramenného svícnu čteme: „Moc ti náleží po věčnost, Pane. Nechť všemohoucí Bůh prokáže milost, posilní a požehná svrchu řečeného Císaře. Ať rozšíří jeho milost a bázeň nad veškerenstvem. Ať mu též podrobí národy prostřednictvím svatých andělů Hadarniela, Gabriela a Nuriela. Amen. Sela. Budiž požehnáno jméno toho, jehož království slávy setrvá na věky věků.“<sup>312</sup> Na zadní straně kamenů jsou v obou hlavních osách vyryta latinská písmena (ve směru hod. ručiček): LA, AA, DA, GG, v nichž nacházíme minimálně jedno velmi důležité a frekventované magické slovo – AGLA. Šlo o obvyklou magickou formuli, která byla podle *Enchiridionu papeže Lva* publikovaného poprvé roku 1525 „prvním ze tří posvátných jmen Božích“.<sup>313</sup> Setkáváme se s ní v pojednání *Elementa magica* Petra z Abana, které bylo přidáno k pozdějším vydáním Agrippova *De occulta philosophia* – AGLA je zde součástí hlavního magického pentaklu. Neméně pozoruhodná, ba přímo překvapující je symbolika na zadní straně talismanu (obr. 30). Nachází se zde uzavíratelné víčko, na němž je vyrytý čtverec, po jeho obvodu různé formy Božího jména a v rozích čtyři malé řecké kříže. Uvnitř čtverce je hexagram (šesticípá hvězda), která v sobě uzavírá pentagram (pěticípou hvězdu). Hvězdy jsou doplněny latinskými a hebrejskými písmeny skládajícími slova DIES a JESUS. Na emailované vnitřní straně zadního víčka je vyobrazen apokalyptický Kristus s ratolestí a mečem u úst, sedící na duze, pod níž se vznáší holubice Ducha svatého.<sup>314</sup>

Jde o zcela mimořádné sloučení židovské a křesťanské sakrální symboliky a magie, což může naznačovat akční radius císařových zájmů. Nebylo doposud upozorněno na fakt, že symbolikou se tento talisman blíží jednomu ze tří prstenů, které byly nalezeny v Rudolfově rakvi (obr. 31). Tento prsten, který Rudolf patrně dlouho nosil, nese na obvodu čtyři drahé kameny (diamant, safír, rubín a smaragd), mezi nimiž jsou čtyři znamení zvěrokruhu (Kozoroh, Váhy, Vodnář a Rak). Na vnitřním obvodu prstenu se nacházejí jména čtyř andělů (Gabriel, Michael, Uriel a Anael) doprovázená magickým slovem AGLA.<sup>315</sup>

<sup>310</sup> Dimiel, Gavriel, Shaviel, Maroniél, Gabiel, Zuriel, Haniel, Barkiel, Nuriel, Paniel, Kahatiel, Uriel.

<sup>311</sup> Benjamin, Josef, Ašer, Gad, Naftali, Dan, Zevulun, Issachar, Juda, Levi, Šimon, Ruben.

<sup>312</sup> Překlad Alexandr Putík a Daniel Polakovič.

<sup>313</sup> Béhar (1996), s. 194.

<sup>314</sup> *Prag um 1600* (1988), 1. Band, č. kat. 505, s. 603.

<sup>315</sup> Beket Bukovinská, č. kat. 456a–c, in *Prag um 1600* (1988), s. 572.

Rudolfovu astrologickému tématu – Slunce ve znamení Lva, ascendent ve znamení Kozoroha – se dostalo jednoho z nejkrásnějších ztvárnění na dvou drobných malbách Jorise Hoefnagela z roku 1600.<sup>316</sup> Na první z nich obě zmiňovaná znamení – Kozoroh<sup>317</sup> a Lev – drží nebeský glóbus (obr. 32),<sup>318</sup> na druhé je vyobrazen Rudolfův horoskop držený dvěma anděly (obr. 33).<sup>319</sup> Obě vyobrazení zřetelně tvoří celek – Rudolfův horoskop je namalován v kruhovém zrcadle, tvarem analogickém vyobrazenému nebeskému glóbu, a nacházíme zde i podobnou alegorizaci živlů. U nebeského glóbu zemi zastupují suchozemská zvířata ve spodní části, na vodu odkazuje vpravo šupinatý ocas Kozoroha,<sup>320</sup> vzduch zastupují ptáci v horní části a oheň vlevo zodiakální Lev se Sluncem nad hlavou. Na vyobrazení horoskopu jsou živly vyobrazeny neméně sofistikovaně, zdůrazněny jsou zde především jejich vzájemné přechody: suchozemská zvířata ve vodě (země – voda), létající ryby (voda – vzduch) a císařský orel na vrcholku horoskopu,<sup>321</sup> který se nachází v blízkosti božského ohně, v pásmu, symbolizovaném ptáky a hlavami andělů (vzduch – oheň).<sup>322</sup> Z hlediska kabaly je zásadní, že kolem horoskopu se nachází čtyři symetricky rozmístěná andělská jména: ASCHALIAH nad orlem v horní části horoskopu, IEIALEL za levým andělem, LAAVIAH ve spodní části horoskopu a IEIAIEL za pravým andělem. Zjevně jde o jména Rudolfových ochranných andělů. Podle Pierra Béhara v nich můžeme rozpoznat – při uznání nevyhnutelné přibližnosti přepisu hebrejštiny v renesanci – čtyři ze sedmdesáti dvou Božích tváří, jejichž celek představuje Šemhamforaš, jak jej popsal Reuchlin ve III. knize svého *De arte cabalistica*, reeditované Pistoriem: *Laviah* je jedenácté, *Ieiaiel* dvacáté druhé, *Asaliah* nebo *Ašaliach* čtyřicáté sedmé a *Ieiael* padesáté osmé.<sup>323</sup> Směr čtení začíná dole a jde proti směru hodinových ručiček – jako hebrejské hodiny. Dodejme, že Šemhamforaš je nejkompexnější podoba Božího jména, jde o výklad tetragrammatonu prostřednictvím invokace sedmdesáti

<sup>316</sup> Viz DaCosta Kaufman (1988), s. 209–210.

<sup>317</sup> Kozoroh držící mezi kopyty zeměkouli doplněný hvězdou a orlem se vyskytuje též na dvou Rudolfových impresích v díle *Symbola divina et humana* (1601), díl I., s. 56. Viz Vignau Wilberg (1969), s. 151.

<sup>318</sup> Takřka identické vyobrazení se nachází též v Hoefnagelově Bocskay-Kodexu na fol. 1v. Viz Wilberg Vignau (1969), s. 150. Téma bylo převzato i do jednoho alchymického rukopisu, který byl Rudolfovi věnován. Jeho autorem byl Cornelius Petraeus a rkp. má incipit *Sylva Philosophorum Das ist Ein Besprech von der Universahl-Tinctur Oder von dem Stein der Weissen*. Je uložen v Univerzitní knihovně v Leidenu (sign. Voss. Chym. Q. 61). Viz Boeren (1975), s. 237–238.

<sup>319</sup> Lev a Kozoroh, stejně jako oba andělé, zde plní roli podobnou heraldickým štítonošům.

<sup>320</sup> Přesto, že je Kozoroh „zemským“ znamením, obsahuje v sobě tradičně tuto podvojnost.

<sup>321</sup> Podle dobové emblematicky orel létal ke slunci a v jeho paprscích se omlazoval. Podobný vztah k výšinám měla i volavka, která vylétala vysoko do nebes, neboť si ošklivila déšť. Proto symbolizovala duše vyvolených, které ze strachu před bouřemi tohoto světa obrazejí veškeré své úsilí nad časnost do výšin nebeského domova.

<sup>322</sup> Vyobrazení zároveň zřetelně aluduje počátek Stvoření, pozemský ráj.

<sup>323</sup> Pistorius, *Artis Cabalisticae* (1587), s. 698.

dvou posvátných jmen,<sup>324</sup> a zároveň nejdokonalejší operační prostředek kabalistické magie. Co se týče povahy zmiňovaných andělů, Reuchlin upřesňuje, že jde o anděly, „jejichž moc se rozprostírá nad celou zemí a díky nimž Mojžíš vykonal své zázraky, zvláště pak rozdělil Rudé moře“. Reuchlin je také nazývá anděly vesmíru a vládci provincií.<sup>325</sup>

Patrně nejvýznamnějším z dokladů vlivu kabaly na Rudolfovu symboliku a sebe prezentaci, který má zcela mimořádnou uměleckou hodnotu, je Rudolfova soukromá císařská koruna zhotovená roku 1602 zlatníkem Jan Vermeyerem (obr. 34). Rudolf vyšel při tomto významném uměleckém podniku z typu tzv. mitrové koruny, která měla mezi císařskými osobními korunami od 14. století dlouhou tradici: „Koruna sestává ze tří hlavních částí s vysoce symbolickým obsahem: Z korunní obroučky s liliovými nástavci, která představuje královskou korunu, z mitry, jež symbolizuje císařovu velekněžskou boží milost, a z císařského vysokého obloučku, která jde od čela k šíji, jako na staré císařské říšské koruně.“<sup>326</sup> Zatímco v královské obroučce přitahuje pozornost osm velkých diamantů, které Rudolf nechal tajně vyhledat a nakoupit po celé Evropě, v liliiích dominují rubíny. Mitra není zdobena kameny, zato však jsou na jejím zlatém povrchu vyryty čtyři výjevy z Rudolfova života – tři korunovace (uherským králem, českým králem a římsko-německým králem) a vyobrazení císaře jako zachránce před Turky.<sup>327</sup> Všechny kontury koruny jsou posázeny perlami a v císařském vysokém obloučku se diamanty, rubíny a perly rytmicky střídají.<sup>328</sup>

Většina autorů, kteří korunu popisovali, upozorňovala na zvláštní ráz velikého safíru, který se nachází na vrcholku koruny nad malým řeckým křížkem. Umístění tohoto safíru na místě, které bylo tradičně vyhrazeno kříži na zeměkouli (jako na říšském jablku), doposud představovalo hádanku, pro niž neexistovalo přesvědčivé vysvětlení.<sup>329</sup> A právě k němu nám mohou být nápomocny kabalistické prameny.

Než k nim přistoupíme, uveďme ještě, za jakých okolností Rudolf safír získal: „Když vévoda z Brunschwigu v létě 1602 podruhé pobýval na císařském dvoře a byl Rudolfem II.

---

<sup>324</sup> Číslo 72 vzniklo součtem padesáti bran moudrosti a dvaceti dvou písmen hebrejské abecedy.

<sup>325</sup> Béhar (1996), s. 189; Reuchlin (1995), s. 227–229.

<sup>326</sup> Diestelberger (1988), s. 449–450.

<sup>327</sup> Jde o jediný případ, kdy je císař vyobrazen na své osobní koruně. Rudolf II. se v tomto směru patrně inspiroval slavnými Dürerovými dřevořezy pro císaře Maxmiliána I., Čestnou branou (Ehrenpforte) a Triumfálním vozem (Triumphwagen). Tamtéž, s. 450.

<sup>328</sup> Tamtéž, s. 449.

<sup>329</sup> Diestelberger (1988) upozorňuje ještě na další zvláštní rys koruny, který bude teprve třeba vysvětlit, a tím je absence smagardu, jednoho z nejkrásnějších drahokamů. Působí to tím zvláštněji, že Rudolf byl velkým znalcem a milovníkem alchymie, v níž právě smaragd hrál významnou symbolickou roli – základní kánon alchymie se nazýval *Smaragdová deska Herma Trismegista*. V kabale odpovídala zelená barva linii, která měla obkružovat vesmír coby duše světa, Rudolf však patrně mířil svou korunou k vyšším úrovním skutečnosti – proto asi absence smaragdu.

*přijal k audienci, předal mu jako dar hodinářské dílo. Přitom měl zavěšen na prsou na hedvábné šňůře neobvykle krásný tmavomodrý safír, pravděpodobně talisman, který jej měl chránit proti všem nemocem těla i duše. Císař obdivoval mimořádný kámen a se zálibou se na něj díval. Nato si stáhl Jindřich Julius krční límec a safír, který byl považován také za symbol stálosti a věrnosti, nabídl císaři.“* Tuto příhodu zachytil bavorský agent Wilhelm Bodenius ve své zprávě z 22. září 1607, tedy o pět let později, než byla koruna zhotovena. Hilda Lietzmannová z toho, stejně jako ze zvláštního umístění kamenu na korunu, vyvozuje, že šlo o dodatečnou montáž, což je velmi pravděpodobné.<sup>330</sup>

Safír byl tedy Rudolfovi věnován vévodou, který se sám zajímal o kabalu. Fakt, že jej Jindřich Julius nosil na prsou, svědčí o tom, že mu vsutku sloužil jako ochranný amulet, mající zároveň léčivou i magickou roli. Podle císařova osobního lékaře a mineraloga Anselma Boëthia de Boodta působí safír proti nemocem očí a srdce, je účinný proti moru, horečkám a jedům.<sup>331</sup> Jestliže je zavěšen nad srdečními tepny, významně zmírňuje palčivost horeček a činí člověka zdrženlivým.<sup>332</sup> De Boodt dále cituje sv. Jeronýma, který ve výkladu 19. kapitoly Izajášova proroctví tvrdí, že kdo nosí safír, získává milost u lidu i vládců, tiší hněv nepřátel, zabraňuje očarování, osvobozuje ty, kteří jsou ve vězení, a tlumí Boží hněv.<sup>333</sup>

Císař o těchto vlastnostech kamene jistě věděl a bral je v potaz. Patrně však nebyly hlavním důvodem, proč umístil darovaný safír na svou korunu, neboť jejich magie působila při denním nošení kamene, zatímco koruna byla určena k slavnostním příležitostem a asi též k Rudolfovu největšímu privatissimu, totiž k vzácným chvilčkám filosofických a mystických meditací, které můžeme u císaře právem předpokládat. Správný směr bádání vytyčil nedávno Rudolf Werner Soukup,<sup>334</sup> který spojuje safír s pasáží z Paracelsovy knihy *Paragranum*, kde se o něm praví, že „poskytuje nebe skrze rozpuštění, koagulaci a fixaci“ a že *arkanum* obsažené v safíru „poskytuje nebesa“.<sup>335</sup> Soukup hledá prameny k těmto Paracelsovým

---

<sup>330</sup> Lietzmann (1993), s. 27.

<sup>331</sup> Jako u jiných drahých kamenů rozvádí de Boodt též jeho využití v paracelsiánské medicíně. Viz de Boodt, (1609), s. 92–96.

<sup>332</sup> O safíru se říká – ostatně jako takřka o všech drahých kamenech – že pokud ho nosí osoba nečistá, neklidná a oddaná Venušiným věcem, kalí se a ztrácí svůj jas, čímž snadno prozradí cizoložníka a smilníka. Proto je velmi užitečný kněžím a osobám církevního stavu, kteří příslibili svou čistotu Bohu. Také podle dalšího Rudolfova osobního lékaře a alchymisty Martina Ruland ml. činí safír člověka cudným, zbožným a vyrovnaným. Viz Ruland (1612), s. 422.

<sup>333</sup> De Boodt se však k tomuto názoru staví skepticky: „Ale věřit, že vzácný kámen coby stvoření by mohl působit na svého Stvořitele, na ducha a vůli suverénního Majestátu, to by bylo, jak se domnívám, nepřípustné. Neboť Bůh není pohnut vzácnými kameny nebo barvami, ale modlitbami pobožných lidí.“ Viz de Boodt (1609), s. 93.

<sup>334</sup> Soukup (2007), s. 344.

<sup>335</sup> Soukup uvádí ještě další zajímavé souvislosti safíru v paracelsiánské literatuře, přesto se domnívám, že pro Rudolfovu korunu mohou být zajímavé pouze jako symbolické amplifikace.

symbolům v *Zoharu*<sup>336</sup> a v díle *Kabbala denudata*, souboru latinských překladů kabalistických textů, který však vydal Knorr von Rosenroth až roku 1677.<sup>337</sup> Tytéž pasáže, uváděné podle této sbírky, jsou však obsaženy i v textu, který měl Rudolf bezpochyby ve vlastnictví – v traktátu Paula Ricia *De coelestis agricultura* přetištěného v Pistoriově sbírce *Artis cabalisticae*.

Součástí Riciova textu je překlad ze spisu *Porta lucis*, v němž se ve výkladu deseti Božích jmen praví o jménu Adonaj (mimo mnohé jiné explikace), že velmi často bývá nazýván také safírovým kamenem (*saphireus lapis*), poněvadž je základem stavby světa. Je také nazýván hlavní kámen (*capitalis lapis*), neboť na něm všechny přirozeně upadající věci závisejí jako na svém počátku. Safírem je nazýván také proto, že jeho barva pochází z nejvyšších sfér; ve stvoření působí protikladnými účinky, dobrem i zlem, tu přináší záhubu, tu život, tu nemoc, tu lék, jednu chudobu a jindy bohatství.<sup>338</sup> Text dále vztahuje k safíru coby symbolu Adonaje následující citát z Páté knihy Mojžíšovy: „Nyní hleďte, jsem jedině já, jiný Bůh vedle mne není, já vydávám na smrt i daruji život, zdeptal jsem, a zase zhojím“ (Dt 32, 39). Jak nevzpomenout v této souvislosti proslulého „univerzálního působce“ alchymistů, nejčastěji nazývaného *mercurius philosophorum*, který se ve Velkém Díle vyznačuje přesně stejnými ambivalentními, či přesněji podvojnými charakteristikami – nic nemohlo znít císařovu sluchu důvěrněji! Safir je dále líčen jako pramen veškeré síly a moci, což je podtrženo citací Žalmu 118, 22: *Lapis quem reprobaverunt aedificantes, factus est in caput anguli*. V Žalmu se tedy doslova říká: „Kámen... učiněn jest v hlavu úhelní“.<sup>339</sup> Safir je dále vykládán jako *Domus Sanctuarii*, svatostánek, s explikacemi vztahujícími se k Arše úmluvy, pro naše téma je však podstatnější, že je vykládán také jako pouto (*vinculum*)<sup>340</sup> mezi nebem a zemí, jímž proudí na zemi blahodárné nebeské vlivy, opět za připomenutí Žalmistových slov: „*Jak chermónská rosa, která kane na sijónské hory. Tam udílí Hospodin své požehnání, život navěky*“ (Ž 133, 3).<sup>341</sup>

---

<sup>336</sup> „A svět bude vytvořen teprve tehdy, když bude vzat kámen. Tento kámen bude nazván kamenem základním. Jej vzal Svatý – budiž pochválen – a vhodil jej do základů. Pronikl zezhora až dolů. Na něm byl vysazen svět. Je středem světa...“ Tamtéž, s. 344.

<sup>337</sup> Editor do ní přeložil některé obtížné texty z okruhu knihy Zohar a především mladší, většinou dosud netištěné texty z pozdějšího vývoje kabaly.

<sup>338</sup> Podle Francoise Secreta je zde safir vyložen jako entita, která přijímá vliv všech sefirot. Viz Secret (1964), s. 94.

<sup>339</sup> Cit. podle *Biblií svatá aneb všechna svatá písmena Starého i Nového zákona. Podle posledního vydání kralického z roku 1613* (Praha 1896).

<sup>340</sup> Ricius bezpochyby znal dílo Marsilia Ficina, v jehož filosofii zaujímá takto chápané *vinculum* důležité místo.

<sup>341</sup> *Artis cabalisticae* (1587), s. 147–148.

Podobně je safír vykládán i v dalších, originálních kabalistických pramenech. V knize *Bahir* je modrá barva nebes vyložena jako trůn slávy,<sup>342</sup> o němž je řečeno: „*Pak Mojžíš a Áron, Náhab a Abihú a sedmdesát z izraelských starších vystoupili vzhůru. Uviděli Boha Izraele. Pod jeho nohama bylo cosi jako průzračný safír, jako čisté nebe*“ (Ex 24, 10). Neméně přesvědčivě je tato symbolika doložena i pasáží z Ezechielovy vize: „*A nahoře nad klenbou... bylo cosi, co vypadalo jako safírový kámen podoby trůnu, nahoře na něm bylo cosi, co vypadalo jako člověk*“ (Ez, 1, 26).<sup>343</sup>

Rudolfova koruna sama o sobě odpovídá nejvyšší sefíře Keter (Koruna), vrcholku sefirotického stromu, v němž jsou sloučeny protiklady, které se manifestují v dalších devíti sefírách, které z Koruny vycházejí – lze tedy říci, že Keter je v sobě obsahuje.<sup>344</sup> Odpovídá nejvyšší Mysli, neboť podle Reuchlina „*stejně jako Bůh ve světě, tak i Mysl v člověku mezi deseti sefírami nese diadém vlády a je právem nazvána Keter, tedy Koruna.*“<sup>345</sup> Zároveň je koruna aplikací safíru na svůj vrcholek situována do druhého kabalistického světa Beria, světa „Božího trůnu“, který je jako první lidskému poznání přístupný.<sup>346</sup> První tři sefíry, Keter, Chochma (Moudrost) a Bina (Inteligence) nemají barevnou hodnotu, avšak dvě následující, Chesed (Milost) a Din (soud) již barvu přiřazenu mají: Chesed je bílá a odpovídá vodě a

---

<sup>342</sup> Kaplan (2008), § 96, s. 87. Nelze prokázat, že Rudolf znal přímo toto dílo, které do latiny poprvé přeložil Mithridates pro Pica della Mirandolu a později též Guillaume Postel; citované biblické pasáže však znal nepochybně.

<sup>343</sup> Podle Diestelbergera (1988) odpovídal safír Nebeskému Jeruzalému. Toto vysvětlení je v rámci polysémantického významu „božího trůnu“ nepochybně správné, neboť jej můžeme – v rámci biblického paralelismu – vyložit jako analogii: Nebeský Jeruzalém je sídlem či trůnem apokalyptického Beránka. Avšak vzhledem k tomu, že nebeský Jeruzalém je založen na dvanácti polodrahokamech a drahých kamenech (safír je jmenován na druhém místě, viz Zjevení, 21, 19–20), považují umístění safíru na koruně za primárně podmíněné starozákonní a kabalistickou symbolikou.

<sup>344</sup> Každá nižší sefira je oděvem vyšší sefíry a tělem nižší sefíry. V pojetí židovské kabaly nejsou sefíry jednoznačně hierarchizovány a pevně prostorově uspořádány: „Neboť o duchovních jevech, jako jsou svaté sefíry, není vhodné říkat vpředu, vzadu, napravo, nalevo, nahoře a dole. Takové pojmy náležejí jen tělesné věci, která je hmotná – avšak duchovní věc, jejíž podstatou je rozumové světlo, se nenachází ve vzduchu či v prostoru a prostor ani vzduch ji neobklopují“. Šabtaj Šeftl ben Akiva Horovic, *Šefa tal*, cit. Sadek (2003), s. 76. Řečeno moderní terminologií, kterou Horovicův výklad anticipuje, sefíry se nacházejí mimo časoprostor, proto ani nemohou být prostorově hierarchizovány. Na druhé straně, mají-li být zobrazeny, například ve formě kabalistického stromu, jejich hierarchizace na ose „vyšší-nižší“ se nabízí (byť není jediným řešením). V křesťanském kontextu bylo jejich hierarchické vnímání umocněno vlivem novoplatónské filosofie a představy emanací – stupňovitého vyzářování.

<sup>345</sup> Viz Reuchlin (1995), s. 36.

<sup>346</sup> Podle kabalistické kosmologie existují čtyři duchovní světy: Acilut, který stojí nejbližší Bohu a zcela se vymyká lidskému poznání, Beria (od *bara* – stvořil), který je světem božího trůnu a odkud pramení nejvyšší složky lidských duší. Třetí svět se nazývá Jecira (od *jacar* – vytvořil, zformoval), je to svět andělů v čele s andělem Metatronem. A konečně nejnižším duchovním světem, je Asija (od *asa* – učinil), který je duchovním pravzorem našeho hmotného světa. Každý z těchto čtyř světů obsahuje celou dekádu sefírot. Viz Sadek (2003), s. 72–75.

stříbru, Din je červená a odpovídá ohni a zlatu.<sup>347</sup> A právě bílá perel a červená rubínů (spolu s bezbarvými diamanty) Rudolfově koruně dominují, a to dokonce ve stejně hierarchizovaném umístění.<sup>348</sup> Zvláště zřetelné je to na čelní lilii královské obroučky, kde se nad velkým rubínem uprostřed trojlistu tyčí perla tvarem velmi podobná kapkovitému tvaru vrcholového safíru.<sup>349</sup>

Pokud tedy byl modrý safír k původní sestavě koruny dodatečně přidán,<sup>350</sup> je pochopitelné, že respektuje odlišnou symbolickou logiku, která se neváže na barevnost sefir, ale odkazuje k barvě a kráse Božího trůnu. Zároveň nelze vyloučit, že Rudolf spatřoval symbolickou spojnici mezi safírem a sefirami i v etymologii, neboť podle některých starších výkladů pocházelo slovo sefira právě od slova safír.<sup>351</sup> Rudolf tak svou korunu symbolicky umístil na vrcholek osy postupných emanací světla sefirot, v jejíž vertikální hierarchii jakoby vskutku nadřadil Boha Otce (*Deus absconditus*) Kristovi, byť to patrně původně nezamýšlel. Kompozice safíru nad křížem by svou symbolikou vzdáleně připomínala ta pozdně středověká vyobrazení Trojice, v nichž majestátně trůnící Bůh Otec drží na svých kolenou či před nimi kříž s Kristem – i zde je starozákonní Bůh v rámci hierarchizovaného prostoru jakoby nadřazen Synovi. Lze tedy říci, že náhoda, která Rudolfovi safír přihrála, jej přivedla k improvizaci, v níž prokázal, že je vskutku tvůrčím duchem. Magická krása drahokamu a kabalistika převážily nad přísně teologickými ohledy.

Tento výklad podporují i de Boodtova slova z dedikace jeho spisu císaři, v níž připisuje drahým kamenům schopnost přijímat světlo. Vzhledem k tomu, že de Boodt se ve svých přírodovědných bádání držel aristotelských východisek, chápe toto jímání především metaforicky – drahé kameny mohou zvyšovat důstojnost vládců tím, že přijímají podobu světla, neboť „světlo je vznešenost, nad něž v tomto vesmíru nemůžeme poznat nic většího,

---

<sup>347</sup> Bílá barva a stříbro mají v židovském myšlení vyšší hodnotu než červen a zlato odkazující ke krvi. Barvou následující šesté sefiry Tiferet (Krása) je zelená barva, která – jak jsme již připomněli – na koruně překvapivě chybí. Viz Sadek (2003), s. 80–82.

<sup>348</sup> Diamant mohl svým latinským názvem *adamas* Rudolfovi aludovat Adama Kadmona, nebeského člověka ve své nejčistší podobě. Poznamenejme k tomu, že de Boodt (1609, s. 60) uvádí, že císař Rudolf měl k dispozici speciální roztok, kterým prý bylo možné čistit nedokonalé diamanty.

<sup>349</sup> Když pozorujeme kvalitu, ale i množství perel na Rudolfově koruně, vybavuje se nám následující citát z knihy *Bahir* (aniž bych jej chtěl přímo označit za Rudolfovu inspiraci): „*Jiný výklad [verše] »dílo Svě uprostřed let při životě zachovej«: Čemu se to podobá? Králi, který měl cennou perlu, a ta byla klenotem jeho království. Když byl šťastný, objímal ji, líbal ji, kladl ji na svou hlavu a miloval ji.*“ Kaplan (2008), § 72, s. 69.

<sup>350</sup> Pro dodatečné přidání safíru ke koruně svědčí i fakt, že de Boodt ve stručné zmínce o koruně v dedikaci svého díla zmiňuje z jejích materiálů jen diamanty, rubíny a zlato. Kniha vyšla roku 1609, ale předmluva (bohužel nedatovaná) mohla být napsána již dříve. Každopádně je tato absence zmínky o tak výrazně působícím safíru – stejně jako absence zmínky o něm v patřičné kapitole knihy – značně překvapující.

<sup>351</sup> Etymologizující výklady byly běžné po celý středověk a raný novověk, rozhodně nelze tuto souvislost vyloučit. Většina znalců dnes se shodě s Gershomem Scholem souhlasí s názorem, že původní výraz slova sefira souvisí s hebrejským *safar* – počítat. Viz Scholem (1999), s. 94.



*krásnějšího, obdivuhodnějšího a bližšího božství*“.<sup>352</sup> Slunce, pramen fyzického světla, osvětluje celý vesmír a všechny kouty nebes vyplňuje obrazem Božím, zatímco na stránkách Písma svatého božské světlo hlásá pravdu – jmenovitě Jan Evangelista díky němu napsal své svědectví. Všichni teologové, když byli tázáni, kde byl Bůh před stvořením nebe a země, učili, že ve světle, to jest u sebe a to nevýslovným způsobem.<sup>353</sup> Je jisté, že císař četl tuto dedikaci svýma očima a mezi božským a fyzickým světlem neviděl jen metaforický vztah, ale vztah kauzální – v intencích kabalistického myšlení bylo božské světlo pramenem a zdrojem nejen fyzického světla, ale celého hmotného vesmíru, *fysis* jako takové.

### 1.8.5 Kabala a alchymie

Symbolika metafyzického světla jako zdroje skutečnosti v univerzálním rozměru nalezla ohlas i v další oblasti, která byla Rudolfovy velmi blízká – v alchymii. Jak zdůraznil již Gershom Scholem, alchymie byla a mohla být ovlivněna především křesťanskou verzí kabaly, nikoli jejím židovským základem, který je s alchymii v důležitých bodech v rozporu.<sup>354</sup> Přestože existují původní alchymicko-kabalistické texty, jako slavný *Eš mecaref* (Očišťující či tavící oheň), který spojuje učení o kabalistických sefirách s alchymickým učení o kovech, kabala se zásadně rozchází s alchymii v tom, že za nejvyšší a nejvznešenější kov nepovažuje zlato, odpovídající sefiře *Din*, tedy Soudu, ale stříbro, spojované s nadřazenou sefirou *Chesed*, tedy Milostí.<sup>355</sup>

Nejrozsáhlejší sloučení křesťanské kabaly a alchymie představuje dílo lipského lékaře a alchymisty Heinricha Khunratha (1560–1605)<sup>356</sup> *Amphitheatrum sapientiae aeternae*, mimořádné i z výtvarného hlediska, které bylo poprvé vydáno roku 1595 a podruhé – v rozšířené verzi – posmrtně roku 1609.<sup>357</sup> Ve vydání z roku 1609 je připojeno císařské privilegium podepsané Johannem Barvitiem, které je datované roku 1598. Nemáme doklady o tom, že by Khunrath působil přímo v císařských službách, ale v letech 1591–1592 byl osobním lékařem Viléma z Rožmberka, který udržoval s císařem velmi přátelské vztahy, zvláště pak co se týče jejich společné záliby v alchymii. Je tedy velmi pravděpodobné, že císař nejen znal Khunrathovo dílo, ale byl s ním i v osobním nebo zprostředkovaném kontaktu.

<sup>352</sup> de Boodt (1609), s. 5–7.

<sup>353</sup> Tamtéž, s. 5–7.

<sup>354</sup> Scholem (1996), s. 85. Viz též Scholem (2010).

<sup>355</sup> Sadek (2003), s. 22.

<sup>356</sup> Khunrath dokončil svá studia lékařství v Basileji, kde roku 1588 obhájil doktorskou tezi *De signatura rerum*.

<sup>357</sup> O prvním a druhém vydání tohoto díla viz základní bibliografickou studii Gilly (2002b), sv. I, s. 341–350.

Khunrathovo pojednání sestává ze symbolických tabulí a textů; v prvním vydání se nachází titulní list (obr. 36), autorův portrét (obr. 37) a čtyři kruhové tabule, ve druhém je přidáno pět pravoúhlých tabulí, které jsou uvedeny prologem a hojnými komentáři k biblickým Příslovím, k nimž jsou do juxtapozice kladeny pasáže z Vulgáty, Septuaginty a z hebrejského textu Bible. Khunrath v textu rozvádí myšlenku, obsaženou již v dílech svých středověkých alchymických předchůdců, podle níž je filosofický Kámen a Univerzální lék (panacea) „typem“ Ježíše Krista. Nejde mu však jen o rozšířenou paralelu, známou již ze středověké alchymie,<sup>358</sup> v níž bylo vykoupení lidstva srovnáváno s „vyléčením“ nedokonalých kovů, tedy jejich proměnou v kovy dokonalé, ale o proces, v němž se pomocí zázračného činidla, tedy filosofického kamene, proměňuje i sám laborující alchymista, který proniká k vyšším úrovním skutečnosti. Alchymista musí spojit duchovní zanícení – modlitbu a meditaci – s laboratorní prací, jak přesně poučuje čtvrtá kruhová rytina *Amphitheatru*, kterou navrhl významný manýristický umělec Hans Vredeman de Vries, a to krátce předtím, než odešel spolu se svým bratrem Paulem pracovat na Pražský hrad (obr. 38).<sup>359</sup>

Inspirace kabalistickou naukou o dosažení nejvyšší skutečnosti je v Khunrathových spisech zřetelná, ostatně v pojednání *Vom hylealischen Chaos* (1597) autor výslovně říká, že se sice poučil o tajemstvích Umění díky zkušenosti a Boží milosti, nicméně s užtkem přijal poučení též od jistého učeného mistra kabaly, který mu jako první předvedl alchymické procesy.<sup>360</sup> V *Amphitheatru* tvrdí, že kontemplací filosofického kamene člověk vystupuje k poznání J, H, V, H, Přírody i sebe sama.<sup>361</sup> Podle jiné pasáže se tento akt dokonává teprve „třetím režimem“, „fermentací“, kterou se završuje neviditelná jednota filosofického kamene s vyšším světem. Ta je na fyzicko-chemické úrovni tímtéž, čím je v kabale „člověk sjednocený s Bohem a převedený k jednoduchosti Monady“.<sup>362</sup>

Přes tato odvážná srovnání můžeme říci, že kabalistická tematika v *Amphitheatru* vystupuje do popředí ještě podstatnějším způsobem na první symbolické tabuli, která je cele zasvěcena kabale (obr. 39).<sup>363</sup> Kruhová rytina obecně znázorňuje vyzařování mystického světla ze středu k obvodu, přes pentagram do deseti sefirot a do deseti Božích přikázání.<sup>364</sup>

---

<sup>358</sup> Například z díla Pseudo-Arnalda z Villanovy. K tématu viz Purš – Hlaváček (2008).

<sup>359</sup> Fresky na Pražském hradě byly též perspektivně pojaté a založené na *tromp d'oeil*, neměly však alchymické náměty. Viz Borggreve – Lüpkes – Huvenne – van Beneden (2002), s. 27.

<sup>360</sup> Tilton (2007), s. 55.

<sup>361</sup> Cit. podle Bor (ed.) (1992), s. 46

<sup>362</sup> Tamtéž, s. 43.

<sup>363</sup> Ve shodě s komentářem, který o Khunrathových tabulích napsal mystik Johann Arndt a jež publikoval Benedictus Figulus roku 1608 jako appendix ke Khunrathovu spisu *De Igne Magorum*. Viz Forschaw (2007), s. 257.

<sup>364</sup> Inspirací vyobrazení mohlo být znázorňování sefirot jako deseti soustředných, postupně emanujících kruhů.

Uprostřed rytiny nacházíme člověka s rozpaženými rukama, který připomíná Ukřižovaného jen slabě naznačenými otvory po hřebecích na dlaních a na nohách. Záměrně tak odkazuje nejen na centrální křesťanský symbol, ale i na člověka vepsaného do čtverce (*homo quadratus*), jak ho známe například z Agrippovy *De occulta philosophia*. Je obkroužen dvěma nápisy: *In hoc signo vinces* (V tomto znamení zvítězíš) a *Dei erat ipse vere filius* (Sám byl vpravdě synem Božím), jimiž je definován jako Bohočlověk. Okolo něj je vyryta pěticipá planoucí hvězda nesoucí na svých hlavních paprscích písmena jména Jehošua, tedy tetragrammaton s vloženým písmenem šin. V menších paprscích nacházíme čtrnáct hlavních jmen Božích. Pentagram, v jehož spodní části roztahuje křídla planoucí holubice Ducha svatého, je obkroužen deseticípou hvězdou, v níž jsou vepsána jména sefirot. Nahoře mezi sefirami Keter a Malchut se nachází černý kruh s nápisem Ejn sof, dole mezi sefirami Tiferet a Gevura pak bílý kruh s nápisem Emet (Pravda). Okolo deseti sefirot je vyryto 22 písmen hebrejské abecedy, které spolu s 10 sefirami skládají 32 kabalistických stezek moudrosti. Na ně navazuje latinský nápis: *Diliges, Dominum Deum tuum, ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex omnibus viribus tuis, et ex omni mente tua, et proximum tuum, sicut teipsum*. Kruhovité vyobrazení uzavírá na obvodu rozepsaný Dekalog a ve vrcholu rytiny, nad Ejn sof – bezednou propastí, která je vším i ničím – vyobrazení Božího jména rozepsané do trojúhelníku.<sup>365</sup> Je otázkou, zdali si v této Khunrathově kosmologii křesťanská témata podrobuje židovskou, anebo právě naopak; kloním se spíše ke druhé variantě, neboť pokud z rytiny vypustíme křesťanské aspekty, zůstane svébytná ontologie, avšak kdybychom rytinu zbavili sefirotického systému, nezůstalo by kromě centrální postavy Krista a Ducha svatého nic. Židé mohli být takovouto symbolikou jen těžko přivedeni k poznání „příčiny a smyslu pravdy“ – tedy Krista, v což Khunrath podle svého emfatického vyjádření doufal.<sup>366</sup>

### 1.8.6 Císař a rabbi aneb nepřekročitelné vzdálenosti

Snažíme-li se porozumět tomu, jak a proč se císař Rudolf II. zajímal o židovskou mystiku (byť především v její křesťanské artikulaci), nemůže ponechat stranou zásadní peripetii těchto zájmů, již představuje jeho setkání s rabbi Löwem na Pražském hradě roku 1592. Je nepochybné, že šlo o naprosto mimořádnou událost, kterou jako takovou vnímalo nejen císařovo okolí, ale ještě více židovská populace v Čechách, pro niž byla každá laskavost ze strany císaře zásadní událostí – na panovníkovi, jeho přízni a ochraně bezprostředně závisela

<sup>365</sup> Viz Bor (1992), s. 14–16, odkud přebírám s úpravami a doplňky popis rytiny.

<sup>366</sup> Tamtéž, s. 47.

její existence.<sup>367</sup> Vzhledem k tomu, že o důvodu a obsahu schůzky nebylo nic známo, vzbudila též mnoho dohadů, které se nakonec přetavily do krásného hávu legend.

O setkání rabbiho Löwa s císařem se dochovala zpráva od Löwova studenta, kronikáře a astronoma Davida Ganse, který jako datum schůzky uvádí 13. adar 352 (26. únor 1592). Podle Ganse císař rabbiho povolal a laskavě s ním hovořil „*tváří v tvář, tak jak mluví člověk se svým přítelem*.“ Téma rozhovoru bylo podle Ganse „*skryté, zapečetěné a neznámé*“.<sup>368</sup> Můžeme předpokládat, že námětem schůzky byly mystické a okultní záležitosti. Jistě není náhodou, že téměř všechny legendy o této schůzce sdělují, že základem pro císařovův trvalý obdiv a přátelství k rabbi Löwovi bylo jeho magické umění. Domněnku, že námětem schůzky byla okultní témata, podporuje dochovaný soupis spisů pra-pravnuka rabbiho Löwa Jaira Chaima Bacharaca, v němž je uveden (bohužel nedochovaný) text zprávy o pozvání rabbiho Löwa k císaři Rudolfovi a opis textů z Löwových amuletů, které údajně pro císaře připravil.<sup>369</sup>

Rabbi Löw si jistě velmi dobře uvědomoval delikátnost své schůzky. Vzhledem k tomu, že byl rozhodným zastáncem oddělení Židů od křesťanů,<sup>370</sup> měl pramalé pochopení pro sdělování tajemství týkajících se Tóry křesťanovi. Na druhé straně tím křesťanem byl císař a český král, jediná záruka bezpečnosti zdejší židovské komunity, která byla prakticky v neustálém ohrožení ze strany jak stavů, tak i měšťanstva – o vražedných schopnostech chudiny, vždy připravené podlehnout kolektivním projevům náboženského fanatismu, ani nemluvě. Snad se nedopustím přílišné fabulace, pokud řeknu, že mohl-li rabbi Löw odvést pozornost od tajů kabaly a Božích jmen k příslibům magických amuletů, aniž by císaře popudil, ba naopak jej zaujal a pozitivně naladil, učinil to bezváhání, byť by k magii měl sebezdrženlivější vztah. Výše popsany talisman, který Rudolf vlastnil, by tuto hypotézu podporoval, byť jej v žádném případě nemůžeme spojit s Löwovou audiencí – pro to nám, dodejme bohužel, chybí důkazy.

V souvislosti s audiencí bývá často zmiňováno, že u Rudolfova dvora se pohybovali Židé; to však není přesné, neboť šlo o konvertity, kteří získali svým přestupem ke křesťanství též

---

<sup>367</sup> Sherwin (2006), s. 33.

<sup>368</sup> *Sefer Cemach David le-rabi David Gans (Prag 352 – 1592)*, ed. Mordechai Brauer (Jerušalajim, Magnus, 743 [1983]), s. 145. Za poskytnutí citátu a jeho překlad z hebrejštiny děkuji PhDr. Alexandru Putíkovi.

<sup>369</sup> Sherwin (2006), s. 15. Autor se odvolává na stať D. Kaufmana Rabbi Jair Chaim Bacharac. In *Jewish Quarterly Review* (Old Series 1891), č. 3, s. 523.

<sup>370</sup> Löw považoval Židy a křesťany za neslučitelné „národy“, neboť zatímco Židé byli Bohem předurčený národ, jehož království přijde v mesiášském, nikoli historickém čase, křesťané jsou potomci Římanů a ti pocházejí z Ezaua a Hamana, dvou biblických nepřátel Izraele, pročež na rozdíl od jiných národů – například Egyptanů a Arabů – nemohou s Židy koexistovat. Tyto myšlenky rabbiho Löwa o naprosté neslučitelnosti Židů a křesťanů, které byly esencí jeho theodicey, však neměly žádné praktické konsekvence. Tamtéž, s. 89–92.

zcela jiný společenský statut. Z nich vynikl především císařův komorník Filip Lang (jehož židovský původ je ovšem sporný), kterému cestu na Pražský hrad patrně otevřela jeho kariéra zpěváka v ambraské dvorní kapele arcivévody Ferdinanda II. Tyrolského.<sup>371</sup> Lang udržoval kontakty s pražským ghettem a Rudolfův dvůr byl v kontaktu s židovskými obchodníky, především s Mordechajem Meislem, který se významnými částkami podílel na financování válek s Turky. Dalšího pokřtěného Žida jménem Mardocheus de Nelle nacházíme mezi Rudolfovy alchymisty.<sup>372</sup>

Právě Lang a dokumenty vztahující se k jeho neslavnému konci mohou být důkazem toho, že židovská komunita tehdy vlastnila magické spisy nezbytné pro výrobu talismanů, jaký mohl opatřit Rudolfovi rabbi Löw za pomoci svého mecenáše finančníka Maisla. Jak píše Josef Janáček, Lang se „vyšvihl mezi císařovy oblíbence roku 1603 po pádu komorníka Jeronýma Makovského z Makové, krátce po příchodu do Prahy byl nobilitován s přídomek z *Langenfelsu* a za pouhé čtyři roky služby u císaře se stal mocnějším a vlivnějším než císařovi nejpřednější ministři; také přímočaře směřoval k tomu, aby se všemi možnými cestami domohl většího bohatství než ostatní dvořané. O Langovu přízeň a podporu stál kdekdo... Lang dával všem najevo, jak neobyčejně silný je jeho vliv na císaře a na všechno dění u dvora.“<sup>373</sup> Roku 1607 ztratil dosud oblíbený komorník císařovu důvěru, byl zatčen a vyšetřován pro údajné rozkrádání uměleckých sbírek. Podle zpráv z výsledků však byl obviňován také z čarodějnictví: „Měl také mezi Židy své pomocníky, zvláště pak jednoho, jménem Seligman. Skrze něj si obstaral čarodějnou knihu, *Sigillum Salomonis* zvanou. Používal dále jako čarodějný prostředek *Zeddel* v hebrejské řeči. Od jistého Makarského obdržel celou bednu spisů k tomuto účelu. Císař se o tom dozvěděl a nařídil Langovi, aby mu ji předal. Ten však neuposlechl císařovy vůle, nýbrž pokračoval se svými pomocníky v černém umění.“<sup>374</sup> Dodejme k této zprávě z vyšetřovacího protokolu, že domnělý autor zmiňovaného spisu Šalamoun platil za autoritu v oblasti magie od pradávna a byly mu připsány mnohé magické spisy. Podle babylónského Talmudu měl přijmout tajné učení, jež svěřil sedmdesáti starším, na což navázala kabala. Johann Hartlieb ve své *Das Buch aller verbotenen Künste* z roku 1455 uvádí vedle známějších *Clavicula Salomonis* také spis *Sigillum Salomonis* jako jeden ze

<sup>371</sup> Viz Hirn (1885–1888), sv. I, s. 393.

<sup>372</sup> „Traduje se například, že jedním z hlavních Rudolfových pomocníků v jeho tajné laboratoři byl pokřtěný Žid *Mardocheus de Delle*, který ve verších podrobně popsal všechny provedené pokusy v knize s ilustracemi dvořana Hanse Marquarda. Kniha se později ztratila. Přičítá se mu – tentokrát jako *Martinovi de Delle* – i autorství krátkého okultního textu, uveřejněného teprve koncem 17. století. V Praze se navíc dochoval rukopisný komentář k Paracelsovi, jehož autorem je jakýsi *Mardocheus de Nelle Judaeus*, vycházející údajně z původního pramene, který autorovi předal iatrochemik *Toxites* na „říšském sněmu Maxmiliána II.“ Evans (1997), s. 250; viz též Soukup (2007), s. 335.

<sup>373</sup> Janáček (1987), s. 393.

<sup>374</sup> Hurter (1851), s. 157.

středověkých magických grimoárů.<sup>375</sup> A dodejme, že sama „Šalamounova pečeť“, tedy šesticípá hvězda vytvořená ze dvou protínajících se rovnostranných trojúhelníků – nazývaná také Davidův štít nebo hvězda –, patřila k nejobvyklejším a nejmocnějším magickým znamením, stejně jako pentagram neboli „muří noha“.<sup>376</sup>

Pro dokreslení atmosféry, která panovala v Praze 15 let po audienci rabbiho Löwa u císaře, ještě dodejme, že Lang byl také obviňován ze zločinu notoricky připisovaného Židům, totiž z travičství.<sup>377</sup> Dalším vážným obviněním bylo, že měl časté styky s Židy, kteří se objevovali v jeho domě (vedle vlašských a jiných agentů), že je podporoval a tajně navštěvoval v ghettu. Dokonce měl občas navštěvovat synagogu, aby jim účastí na jejich ceremoniích dokázal, že od nich žádným způsobem neodpadl. Proto se jej bylo též třeba ptát, *„proč se tak často nechával u nich vidět, pokud s jejich ceremoniemi a vírou nemá nic společného?“* Jinak se prý dokázal prezentovat jako horlivý katolík zapálený pro katolickou věc, čímž získal důvěru i pasovského biskupa arcivévody Leopolda.<sup>378</sup> Lang nakonec zemřel roku 1610 ve vězení, aniž byl proces proti němu uzavřen. Z okolností jeho případu jasně vyplývá, nakolik byl společenský styk a jakákoli forma komunikace mezi majoritní křesťanskou a minoritní židovskou komunitou komplikovaná, ne-li nemožná. Na této věci nemohly kabalistické zájmy Rudolfa II. změnit zhora nic. Dokonce můžeme pozorovat, že zájem o kabal a hebraistiku nutně nevedl k toleranci ani u konkrétního jedince, jenž tyto zájmy pěstoval. S velkou pravděpodobností byli k Židům tolerantní císař i jeho zpovědník Pistorius, ale u výše zmiňovaného Jindřicha Julia Brunšvického máme doložen přesně opačný postoj. Podle Hildy Lietzmannové projevoval podivuhodnou tvrdost vůči čarodějům a Židům. Výnosem z 6. ledna 1593 určil, že čarodějové a čarodějnice mají být potrestáni podle Božích slov,<sup>379</sup> což vedlo k mnohým pálením čarodějnic v Braunschweigu. Židy, které jeho otec trpěl a vystavoval jim ochranné dopisy, Heinrich Julius v letech 1590 a 1591 vyhnal ze země. Ačkoli císař se na žádost pražských Židů snažil v této věci zprostředkovat, vyhoštění zůstalo v platnosti.<sup>380</sup>

Pokusme se závěrem odpovědět na klíčovou otázku: Co mohlo být pro císaře Rudolfa II. na kabale nejinspirativnější? Podle mého soudu především jeden rys, v němž mohl spatřovat

---

<sup>375</sup> Tuckay (2003), s. 247–248.

<sup>376</sup> V této roli ji obzvláště zpopularizovala *Elementa magica* od Petra z Abana, pocházející z 13. století. K tématu viz Scholem (1996), s. 53–77.

<sup>377</sup> V této věci proti němu svědčil i zmiňovaný císařův osobní lékař a mineralog Anselmus Boëthius de Boodt.

<sup>378</sup> Hurter (1851), s. 159.

<sup>379</sup> „Čarodějnice nenecháš naživu“. Druhá Mojžíšova, 22, 17.

<sup>380</sup> Lietzmann (1993), s. 14.

spojení svých individuálních zájmů s císařskou rolí, kterou – jak jsme již zdůraznili – bral velmi vážně. Zasvěcování do kabaly a studium sefirot totiž vedlo nejen k přiblížení zasvěcence k superiorním duchovním silám, ale také přispívalo k udržování vesmíru v rovnováze. Picova definice apoteózy duše umožněné studiem kabaly tedy přes svou brizanci nevyjadřuje význam kabalistické meditace bezesbytku: „*Když duše pochopí vše, co může pochopit, a když se spojí s nejvyšší duší, vysvleče se ze svého pozemského oděvu, vytrhne se ze svého místa a sloučí se s božstvím.*“<sup>381</sup> Odtržení od hmotného světa nebylo v intencích Rudolfova esoterismu únikem od vladařských starostí, z něhož byl tak často obviňován, ale průnikem k vyšším, určujícím vrstvám reality. Nechal-li Rudolf v rámci bojů s Turky vypočítat horoskop tureckého sultána, postupoval v přesném souladu s další Picovou kabalistickou tezí: „*Není možné potrestat krále země na zemi, není-li poníženo nebeské vojsko na nebi.*“<sup>382</sup> Tato mystická cesta byla založena nejen na intelektuálních, ale i mravních kritériích, neboť základem byla spravedlnost: „*Jediný sloup sahá od země až k nebi. Jeho jméno je spravedlivý (cadik). ... Jsou-li ve světě spravedliví, sílí. Pokud ne, slábnou. Nese celý svět, jak je psáno: »A spravedlivý je základem světa«.*“<sup>383</sup> *Pokud je slabý, nemůže svět trvat.*“<sup>384</sup> Řečeno jinou hermetickou maximou, vše souviselo se vším a v případě vztahu císaře, jím spravované říše a božských, sakrálních sil, to platilo po výtce.

Kabala coby celostní nauka navíc dobře zapadala do dobových snah o dosažení pansofie,<sup>385</sup> neboť i ta se snažila v poznání rekonstruovat jednotu veškerenstva. Je pozoruhodné, že pansofické hledání jednoty bylo v dobovém kontextu analogické vývoji židovského mystického myšlení, především tzv. luriánské kabale, která vznikla v Palestině a koncem 16. století se začala šířit po Evropě. Paralelu s dobovým křesťanským myšlením představovala především víra v nadcházející reformu a návrat k původní harmonii prostřednictvím mravní a duchovní obnovy, podobná té, která se kolem roku 1600 zřetelně promítala do rudolfínského světa.<sup>386</sup>

<sup>381</sup> de la Mirandole (2006), teze 399, s. 107.

<sup>382</sup> Tamtéž, teze 401, s. 107. Vojenskou akci tedy bylo třeba vést tehdy, kdy sami vládcové oblohy zaujali pro Rudolfova nepřítelů nepříznivé aspekty. Tento názor je pregnantně vyjádřen i v díle Josefa Gikatilly *Šare Zedek* (Brána spravedlnosti): „*Nezahyne lid, pokud nejprve anděl nezničí jeho vládce.*“ Cit. Secret (1964), s. 24.

<sup>383</sup> Podle ekumenického překladu Bible zní citovaný verš Př 10, 25 následovně: „*Když se přizpůsobí vichřice, je po svévolníkovi, kdežto spravedlivý má základ věčný.*“

<sup>384</sup> Kaplan (2008), § 102, s. 91. Rudolf se mohl s těmito myšlenkami seznámit i z jiné kabalistické literatury, která je v různé míře přejala.

<sup>385</sup> K tématu pansofie viz Purš (2004), s. 43–90.

<sup>386</sup> Viz Irmscher (1993), s. 26–30.

## 1.9 Laboratoria na Pražském hradě a praktické aspekty císařské podpory alchymie

Přejdeme nyní od intelektuálního pozadí Rudolfových alchymických zájmů k jejich praktické realizaci. Nejprve je třeba se zabývat otázkou, kde byla na Pražském hradě umístěna císařská laboratoria, jak byla rozlehlá a kolik osob v nich mohlo pracovat. Základní informace opírající se o archivní prameny a stavebněhistorický průzkum přinesl Petr Vágner, z jehož zjištění budeme v následující řádcích vycházet.<sup>387</sup>

Kolem roku 1596 mělo být zbudováno labororium, čítající maximálně dvě místnosti, v domě ve Vikářské uličce č. p. 41, který původně patřil svatovítské kapitule. Dokládá to dopis probošta a děkana svatovítské kapituly zaslaný 16. listopadu 1616 dvorské komoře, v němž je nárokováno vrácení části domu, kde asi před dvaceti lety bylo ke škodě kapituly toto labororium vybudováno. Podle dopisu šlo o část obrácenou k „novému paláci“, tedy k tzv. Rudolfově galerii, která byla budována v 80. letech 16. století. Dům č. p. 41 byl zbořen roku 1877 v souvislosti s dostavbou katedrály sv. Víta.<sup>388</sup> Dílna v něm umístěná byla patrně pouze provizorní a nahradilo ji, či přesněji doplnilo, labororium zbudované O. Fontanou v sousedním domě č. p. 40. Tento objekt, který byl původně kapitulní školou, se dochoval, byť přestavěný, až do dnešních dnů. Stejně jako navazující domy č. p. 39 a 38, které též původně patřily kapitule, se dostal v průběhu 16. století do dvorního majetku a patřil k hradní slévárně.<sup>389</sup> Ta byla zbudována po velkém požáru Pražského hradu roku 1541 v parkánu mezi domy č. p. 39 a 38 a věží Mihulkou,<sup>390</sup> jež vznikla jako součást opevnění za krále Vladislava Jagellonského na konci 15. století.<sup>391</sup>

V partikuláři stavebního písaře Pražského hradu se nachází zápis z roku 1609, podle něhož byla zbudována nová dřevěná chodbička k novému laboratoriu, která vedla ke kulaté baště. Vzhledem k tomu, že labororium zbudované Fontanou v č. p. 40 nebylo bezprostředně u této věže, ale nacházela se u ní naopak slévárna, můžeme si dovolit hypotézu, že i hradní slévárna mohla za Rudolfa II. částečně sloužit jako alchymické labororium, především pro metalurgické práce. Je však pravděpodobnější, že novým labororiem je v zápisu z roku 1609 míněno to, které bylo umístěno přímo ve věži Mihulce. Podle popisu Pražského hradu z roku

---

<sup>387</sup> Vágner (1995), s. 119. Citovaný autor se opíral především o pasport Milady Vilímkové (1965).

<sup>388</sup> Vlček a kol. (2000), s. 239.

<sup>389</sup> Na plánu Pražského hradu a části Hradčan z poloviny 18. století, který vydala Milada Vilímková roku 1985, náleží podle legendy plánu objekty č. p. 38 až 40 ke slévárně. Ta však na plánu není zachycena. Domy se navrátily do kapitulního majetku v roce 1754. Viz Vilímková – Pokorný (1985).

<sup>390</sup> Vlček a kol. (2000), s. 238.

<sup>391</sup> Hlavsa (1960).



1620 se ve věži v horním patře nacházel krb určený k destilování.<sup>392</sup> Bylo by pak logické, že laboratoria v č. p. 41 a 40 by byla propojena chodbou s alchymickým provozem umístěným do Mihulky (příp. hradní slévárny), který by pak mohl být též označován jako „nové laboratorium“. Připomeňme, že ve slévárně byly k dispozici nejen metalurgické pece, ale i další nezbytné náčiní a v neposlední řadě též zásoba dřevěného uhlí.

Pozůstatky dalšího laboratoria s pecí, které mělo být umístěno vedle obrazárny a opatřeno věžičkou, existovaly ještě v první polovině 18. století a byly zrušeny roku 1743.<sup>393</sup> Toto laboratorium tedy bylo situováno u již zmiňovaného spojovacího křídla,<sup>394</sup> v němž se nacházela obrazárna, kunstkomora a patrně i řemeslnické dílny.<sup>395</sup> K těmto laboratorii můžeme ještě připočíst „alchymickou kuchyni“ v Rožmberském paláci, který Rudolf zakoupil roku 1600. Posledním pozitivně doloženým místem, kde se prováděly alchymické práce, jsou císařovy soukromé komnaty, jak dosvědčuje zápis z deníku Adama mladšího z Valdštejna: „1607 Listopad. 23. Dnes, když Jeho Milost Císařská ráčila bejti na procházce ráno, tehdy se zapálily čalouny v pokoji Jeho Milosti Císařské od distilování, sotva včas přišli, že dokonce voheň nevyšel, uhasili.“<sup>396</sup> Je tedy zřejmé, že část prací, především destilace, které bylo možné provádět v přenosných pecích, císař realizoval ve svém privatissimu.

V souvislosti s obdobím Rudolfova života, kdy byla laboratoria budována, upozorňuje Petr Vágner na okolnost, která vrhá zajímavé světlo na císařův vztah k alchymii: „*Výstavbu laboratoří [na Pražském hradě] zaznamenáváme těsně na konci XVI. a na počátku XVII. století, to znamená v době, kdy Rudolf prožíval a postupně překonával těžkou osobní krizi, způsobenou nejrůznějšími nepříjemnostmi v osobním i politickém životě. Po jejím překonání ještě hlouběji propadl svým zálibám v okulních disciplínách, což jej mohlo mimo jiné přivést k ještě větší podpoře alchymie, čemuž by právě nasvědčovala výstavba nových laboratoří.*“<sup>397</sup>

---

<sup>392</sup> Popis Pražského hradu z roku 1620 (*Beschreibung der Prager Burg*), rkp. z roku 1620, APH, HBA kart. 22, i. č. 398.

<sup>393</sup> Vilímková (1965), s. 151.

<sup>394</sup> Tuto informaci doplňuje Wraný tvrzením, že alchymické laboratorium mělo být „vedle dílen umělců v severní nové budově, kterou nechal Rudolf vystavět z Ferdinandova křídla“. Viz Wraný (1902), s. 26.

<sup>395</sup> Thomas DaCosta Kaufmann se domnívá, že císařská alchymická laboratoria mohla být situována v těsné blízkosti jiných sbírek, jako to bylo hypoteticky předpokládáno u císařských dílen, které měly být umístěny pod místnostmi s císařskými sbírkami. Uvedené lokace by částečně potvrzovaly tuto domněnku. Viz DaCosta Kaufmann (1993), s. 189. Avšak názor Pauly Findlerové, podle nějž mělo být alchymické laboratorium přímo v prostoru pod kunstkomorou vedle dílen (které tam, dodejme, ostatní badatelé umísťují jen hypoteticky), je nejspíše chybný (viz Findler [1997], s. 209). Jak vyplývá z výše řečeného, alchymických laboratoří bylo na Pražském hradě několik a většinou byla umístěna v drobnějších objektech. Podobně tomu bylo i u jiných dobových mecenášů alchymie.

<sup>396</sup> Koldinská – Maťa (1997), s. 148.

<sup>397</sup> Vágner (1995), s. 119.

Z uvedených zpráv je zřejmé, že existence jednoho velkého císařského laboratoria na Pražském hradě, o níž se často zmiňovala bez uvedení pramenů starší literatura, je velmi nereálná. Císař využíval v prostorách Pražského hradu několik menších či přímo malých laboratorií a některé práce prováděl ve svých komnatách. Tato zjevná roztříštěnost, odporující naší představě systematického a centralizovaného výzkumu, mohla mít pro císaře jako badatele i mecenáše tu zásadní výhodu, že mohl sledovat a porovnávat, jak si jeho alchymisté vedou samostatně nebo v menších pracovních kolektivech, případně si tak mohl nezávisle ověřovat výsledky paralelně prováděných identických pokusů. Podobně koncipovaná laboratoria – tj. jako menší prostory v rámci rozsáhlejších staveb,<sup>398</sup> anebo jako drobnější přístavby k zámecké budově – nacházíme i u dalších významných dobových mecenášů alchymie, u Wolfganga II. z Hohenlohe na zámku Weikersheim či Mořice Hesenského v Kasselu.

Podle informací, které nám o Rudolfových alchymických zájmech přinášejí především diplomatické prameny, je velmi pravděpodobné, že Rudolf prováděl některé alchymické experimenty vlastníma rukama, anebo u nich minimálně osobně asistoval. Podobně přímý podíl na alchymických experimentech měli i jiní vládci oné doby v Římsko-německé říši, za všechny jmenujme již zmiňovaného arcivévodu Ferdinanda II. Tyrolského, saského kurfiřta Augusta, lantkraběte Mořice Hesenského nebo z italského prostředí vévodu Franceska I. de' Medici, jenž je zachycen při manuální práci v alchymickém laboratoriu na obraze Giovanniho Stradana (Johann van der Straet) z vévodova studiola v Palazzo Vecchio ve Florencii (obr. 40).<sup>399</sup>

Rudolfovu osobní účast na pokusech dokládá i přesun provádění části alchymických operací do císařových soukromých komnat. Pro panovníka bylo daleko pohodlnější trávit čas při sledování operací ve svém soukromí než v nepříliš pohostinných dílnách a laboratoriích. Ostatně obdobně motivovaný přesun alchymických pecí provedl na svém Uraniborgu i Tycho Brahe: „*Pod knihovnou se nacházela podzemní alchymická laboratoř dosažitelná po téměř schodišti a v ní stálo šestnáct pecí devíti různých druhů. [...] Později Tycho přestěhoval část své alchymické práce ještě hlouběji do nitra budovy. Pět pecí instaloval přímo v jídelně, takže*

---

<sup>398</sup> Tak tomu bylo i v případě Rožmberského paláce na Pražském hradě, jak vyplývá z dopisu, jímž rytíř Václav Vřesovec doporučoval Vilémovi z Rožmberka alchymistu Claudia Syrra: „*A protož já, kdyby má rada chtěla se šťastně zdařiti, bych k tomu směl mluviti, abyste jemu ty dva pokojíky v domě Vaší milosti, totižto tu světnici a podle ní tu komůrku, kde ste někdy prve sami bydleli ráčili, která na ulici proti klášteru je, postúpiti poručiti ráčili, pro kratochvil a pošetření toho předivného a přemistrného díla, nad kteréž jakž tomu rozumně, veliký div a kratochvil uhlídati ráčíte.*“ Cit. Zachar (1911), s. 85.

<sup>399</sup> Viz Adriani (1980), s. 101–107. K alchymickým zájmům jeho otce a tradici podpory alchymie ve Florencii viz Perifano (1997).

*mohl sledovat průběh dlouhých destilačních procesů, aniž přitom musel opakovaně odbíhat od stolu po schodech do suterénu.*<sup>400</sup>

Je logické, že v císařových soukromých prostorách byli Rudolfovi při laboraci nápomocni – především při udržování ohně – jeho služebníci a patrně také komorníci. Jejich součinnost při alchymických operacích nebyla ničím neobvyklým, naopak zkušenost s laboratorními pracemi mohla být pro toho, kdo se o službu u císaře Rudolfa II. ucházel, vítanou konkurenční výhodou. To ukazuje příklad komorníka Jeronýma Makovského, který před svým příchodem na Pražský hrad působil jako laborant ve službách Petra Voka.<sup>401</sup> K nim se mohli řadit – samozřejmě v důstojnější roli rádců spíše než obyčejných „topičů“ – i někteří Rudolfovi osobní lékaři, jak naznačuje titul jednoho z nich, paracelsiánského lékaře a lexikografa Martina Rulanda mladšího: *„Phil[osophiae] et Med[icinae] D[oc]tor et Caesar[ae] Maies[ti]s Personae S[uae] Sac[ratissimae] medicus et a cubiculo chymiatrus.*<sup>402</sup>

Z císařových komorníků a služebníků jsou v souvislosti s alchymickými pracemi uváděni – kromě již jmenovaného Jeronýma Makovského – Hans Marquard, Hans Heyden, Hans von Pürbach, Martin Rutzke, Franckh von Franckenhause, Wolfgang Rumpf, Hans Popp, Christian Wildeck a nejproslulejší z nich, Philipp Lang. Připomeňme ještě v této souvislosti, že výlučné postavení měl u dvora vzhledem ke svým schopnostem a znalostem dvorní destilátor – v seznamech dvora však vedený jako „*služebník se dvěma koňmi*“<sup>403</sup> – Jakub Horčický z Tepence zvaný Sinapius, doložený vlastník proslulého Voynichova rukopisu.<sup>404</sup>

V bezpečném ústraní Pražského hradu obklopovalo císařovy osobní styky jisté tajemství.<sup>405</sup> Císař byl na jednu stranu velice nepřístupný, jak to odpovídalo jeho introvertní a melancholické povaze, na druhé straně o něm bylo řečeno, že nalézá potěšení „*v naslouchání tajemstvím jak o věcech vzniklých přirozenou cestou, tak i uměle vytvořených, a kdo se v takových věcech vyzná, vždy dojde jeho sluchu*“.<sup>406</sup> Podle téhož pramene „*císař užívá krásné inteligence, jak to dokazuje jeho pochopení matematiků*“, tedy jeho aktivní zájem o astronomii.<sup>407</sup> Toskánský ambasador na císařském dvoře o něco později napsal: „*[Rudolf] má zálibu ve zkoumání přírodovědných otázek a malířské výzdoby, a to do takové*

<sup>400</sup> Fergusonová (2009), s. 130.

<sup>401</sup> Viz Bůžek (2011).

<sup>402</sup> Evans (1997), s. 205.

<sup>403</sup> Hausenblasová (2002b), s. 267.

<sup>404</sup> Viz Zandbergen – Prinke (2011).

<sup>405</sup> Evans (1997), s. 235.

<sup>406</sup> Tamtéž, s. 235. Jde o relaci benátského ambasadora, který pobýval na císařském dvoře v letech 1605 až 1607.

<sup>407</sup> Viz DaCosta Kaufmann (1985), s. 114.

*míry, že dokonce zanedbává péči o říši a záležitosti, které se týkají vládců, aby se zasvětil studiu uměn. [...] Vskutku, oddává se aktivně alchymickým experimentům a výrobě hodin, což není u monarchy obvyklé. Přemístil sídlo svého císařského trůnu k dílenskému stolku [...]. Jeho touha získávat obrazy je v současnosti tak velká, že nejenže si obstarává ty, které jsou nejvzácnější na světě, ale navíc, nespokojiv se tím, že vyprazdňuje za tímto účelem císařskou pokladnici, zabývá se sám malováním, a to po celé dny.*<sup>408</sup> Takto charakterizoval Rudolf sám svou osobní angažovanost v přírodovědě v dopise již zmiňovanému della Portovi: „*Když naše náročné úkoly vládní dovolí, dopřáváme si vytríbených vědomostí věcí přírodních i uměleckých, v nichž vynikáte.*“<sup>409</sup>

Vzácná zpráva o tom, že Rudolf patrně občas předváděl vybraným hostům i svou alchymickou experimentaci, se dochovala v korespondenci významného holandského básníka a humanisty Pietra Corneliszona Hoofta (1581–1647). V dopise ze 7. srpna 1633, který zaslal rytíři Huighensovi, píše: „*Císař Rudolf poté, co ukázal některá chymická díla [v dopise německy: Chymische werken] mému bratranci P. J. Hooftovi (znáte ho), mu řekl, že nebyla zahřáta teplem země, ale že jeho oheň byl zapálen paprsky slunce. Je to pamětihodný příklad skvělé mysli, jaký můžeme najít často u lidí jeho druhu. V tomto postavení je zdravý rozum vzácný [v dopise latinsky: Rarus enim sensus communis in illa Fortuna]. Dobrý vládce se jevil být přesvědčen, že volná světla nebes vytvářejí substanci, kterou vkládají do ohně, pokud je podobně čistý. „Nenakupuješ sklo?“ mohli by se tázat hrubí lidé.*“<sup>410</sup> Tuto událost bohužel není možné přesněji datovat, podle jiného Hooftova dopisu k ní patrně došlo před 6. listopadem 1606, kdy se P. J. Hooft zapsal na univerzitě v Leidenu.<sup>411</sup> Dodejme jen, že zájem císaře Rudolfa II. o alchymii byl patrně konstantní, ale nedostatek dokladů nám neumožňuje snažit se v tomto zájmu hledat proměny či určitý vývoj.

Zpráva není příliš jasná, jen z ní celkem nepochybně vyplývá ironie, s níž básník císařovy alchymické zájmy apostrofuje.<sup>412</sup> Není z ní zřejmé, zdali císař předváděl svému hostu či hostům skutečný laboratorní experiment, anebo jen jeho výsledky získané při práci v laboratoriu. Za pravděpodobnější bych považoval druhou variantu. Co ze zprávy vyplývá jednoznačně, je důraz, který císař kladl na fakt, že oheň v jeho peci byl zapálen pomocí

<sup>408</sup> Daniel Eremita (1609), s. 304–306, cit. DaCosta Kaufmann (1985), s. 11.

<sup>409</sup> Cit. Findlen (1997), s. 216.

<sup>410</sup> Hooft (1855), s. 329–330. Za překlad dopisu z holandštiny do angličtiny děkuji prof. Ilje M. Veldmanové z Amsterdamu.

<sup>411</sup> Hooft (1855), s. 13–14 (pozn. k dopisu z 28. října 1608).

<sup>412</sup> Otázka „Nenakupuješ sklo?“ byla v 17. století poměrně běžným úslovím, které sice není dosud plně objasněno, ale vyjadřovalo posměšným způsobem silnou pochybnost ve smyslu: „Neměl by sis koupit brýle?“ nebo „Jsi snad slepý (pošetilý), že něčemu takovému věříš?“ Děkuji za konzultaci tohoto problému Martinu Žemlovi.

slunečních paprsků. Je to velmi důležité pro nahlédnutí do „alchymického“ myšlení císaře, který byl zjevně přesvědčen o různých „kvalitách“ ohňů podle toho, jakým činitelem byly excitovány. A nejen to: je známo, že alchymisté uváděli ve svých spisech širokou škálu „ohňů“, která je dnes vykládána jako škála stupňů tepla – od tepla koňského kvasícího hnoje až po vysoké teploty nezbytné v metalurgických operacích, jichž bylo dosahováno pomocí dřevěného uhlí a dmychadel. Podle Hooftovy zprávy však císař oheň – zde zažehlý slunečními paprsky – chápal jako potenciální látku, přesněji jako substanci.<sup>413</sup>

Jak známo, alchymisté přikládali světlu planet velkou váhu, protože podle jejich teorií mělo vliv na vznikání kovů v zemi. Slunce působilo na vznik zlata a například právě působením silného slunečního svitu byla vysvětlována kvalita ložisek tohoto drahého kovu. Takto odůvodňoval přednost uherských zlatých dolů i Michael Maier, přičemž vycházel z názorů tehdejší alchymické autority Basila Valentina (*Großen Stein der uralten Weisen*, 1599). Hooft patrně měl o alchymii určité základní informace, protože v ironickém kontextu zmiňované sklo bylo materiální analogií oné nebeské, superiorně čisté substance, jejímž nositelem mělo být světlo hlavního „vládce“ hvězdné oblohy. Připomeňme v této souvislosti, že podle ptolemaiovské kosmologie měly být planety a hvězdy připevněny na křišťálové sféry a výraz *Sphaera* uvádí jako analogii pro „sklo“ také Rulandův *Lexicon Alchemiae* (1612).<sup>414</sup>

Mělo jít o neviditelnou, spirituálně materiální entitu, která byla jak nositelem látky nebeské povahy, tak i základním zdrojem energie, „tajným ohněm“, který měl být vlastním motorem transformací Velkého Díla. Velmi lapidárně je takto charakterizována již v prvním českém herbáři od Jana Černého *Kníha lékařská, kteráž slove herbář aneb zelinář* (1517), kde se o skle praví: „*Alchymistové pravie, že by to pravý mercurius byl, počátek kamene mudrcuov.*“ Šlo o tzv. *Mercurius Solis*, jenž měl být podle Sendivogia extrahován ze slunečních paprsků.<sup>415</sup>

Oheň, jež se císař pokoušel zapálit ve své peci, tedy neměl být obyčejným spalujícím ohněm, ale ohněm filosofickým, kterému alchymisté přisuzovali zcela jiné vlastnosti. Měl být nositelem a obnovitelem latentního života kovů, a z toho důvodu hlavním činitelem

<sup>413</sup> Sluneční paprsky byly kromě toho též používány jako přímý zdroj tepla pro destilaci, což uvádí Andreas Libavius na vyobrazeních druhého vydání svého kompendia *Alchymia* (Francofurti 1606). Viz Libavius (1964), Bildteil, s. 65.

<sup>414</sup> Jinými analogiemi uváděnými Rulandem jsou: síto, veslo, destilace, hrob, hřbitov, v němž leží skryt kámen, vězení, zajetí, v němž jsou násilím drženi nevěsta a ženich, starý zelený lev. Ruland (1612), s. 465.

<sup>415</sup> Jde o pasáž ze Sendivogiova traktátu *De Lapide Philosophorum, Tractatus Duodecim*, kde se v 9. traktátu hovoří o moci univerzálního rozpouštědla, které je jakoby vodou a matkou ostatních kovů. Je to kořená vlhkost, jež se nazývá Chalybs (ocel). Podstatné je, co říká – či spíše jen naznačuje – Sendivogius dále: „*A je [ještě] jiná ocel, podobná té výše zmiňované, kterou příroda rodí v sobě samé, a ta umí zázračnou mocí a silou vytáhnout z paprsku slunce to, co tolik lidí hledalo a co je počátkem našeho Díla.*“ („*Est et alius Chalybs, qui assimilatur huic, per se a natura creatus, qui scit ex radiis solis mirabili vi et virtute elicere illud, quod tot homines quaesierunt, et operis nostri principium est.*“) Sendivogius (1611), s. 35.

alchymické práce. V dobových alchymických textech se o něm hovoří též jako o magnésii, kterou má přitáhnout magnet. Zmíněný Michael Maier vyjádřil jeho povahu velmi názorně, byť k tomu použil média, které považoval pro vyjádření skrytých pravd za nejpřiměřenější, totiž básnických obrazů. Takto začíná jeho chvalozpěv na Fénixe, jeden ze základních symbolů alchymického „tajného ohně“:

*„Náš oheň není ten,  
jenž dává jícen Etny,  
ani ten, jenž působí strašlivý  
žár Vesuvu [...].  
Pochází z hory,  
jež je nejvyšší na celém světě  
a poskytuje skořici, šafrán  
a vonné rostliny.  
Tento oheň je jediným zdrojem  
světla na celém světě.  
Všemu dodává teplo  
a podporuje životní sílu.  
Jeho plamen je mírný.  
Tento oheň poskytuje zápalný oltář,  
z něhož si náš pták postaví hranici,  
kde najde svůj hrob a smrt.  
Tento posvátný oheň  
je v umění velmi zatajován!  
Ovšem tento obdivuhodný plamen je důvěrně znám mudrcům!  
Kdo jej nezná, ten nezná vůbec nic.<sup>416</sup>*

Existuje však ještě jiné vysvětlení toho, co měl císař Rudolf slovy o ohni zapáleném paprsky slunce na mysli. Mohlo jít nejen o „zapálení“ ohně – či o excitaci „tajného ohně“ –, ale o přímé využití slunečního tepla jako zdroje energie. Je známo, že pomocí odražených anebo čočkou zesílených slunečních paprsků byly prováděny destilace. Uvádí je i s nákresey Andreas Libavius ve své knize *Alchymia* z roku 1606 (obr. 41). Nicméně zmiňovaná „chymische Werke“ mohla též být produktem solární metalurgie. Jak upozornila Beket

---

<sup>416</sup> Maier (1621), fol. [A6r], překlad Jakub Hlaváček.

Bukovinská,<sup>417</sup> císař měl ve svém majetku řadu zápalných zrcadel, z nichž jedno mělo opravdu mimořádné rozměry a ve svém ohnisku díky tomu bylo schopné vytvářet velmi vysoké teploty, zvláště pokud do něho bylo sluneční světlo koncentrováno pomocí odrazných zrcadel. Jak vyplývá z inventáře kunstkomy z let 1607–1611, měl Rudolf podle výše citované autorky více než třicet zrcadel různých velikostí, mezi nimiž u jednoho byly velké rozměry výslovně zdůrazněny: „*Der gar grosse metalline spiegel in quadro, welcher oben auf derm obern gang steht.*“ Toto zrcadlo, které bylo umístěno ve druhém patře v obrazové galerii, je uvedeno ve všech dalších inventářích kunstkomy až po inventář sepsaný na příkaz velení švédského vojska na Pražském hradě roku 1648 po jeho dobytí. Jeho stopa ani poté nemizí, je zaznamenáno ve skupině zrcadel „*de Prague*“ v inventáři švédské královny Kristýny, který pořídil roku 1652 její komorník Raphael Trichet du Fresne. Je takřka jisté, že toto zrcadlo je totožné s velkým zápalným zrcadlem o průměru 172 cm (s rámem 192 cm), které se dochovalo v Armémuseum ve Stockholmu a jež podle názoru současných švédských historiků pochází z pražských rudolfínských sbírek (obr. 42). Jak ukázala Bukovinská, jeho výrobcem byl s velkou pravděpodobností známý italský matematik a kartograf Giovanni Antonio Magini (1555–1617). Informace o zrcadle se dochovaly v jeho korespondenci s Galileim, kde si stěžuje na potíže s platbou za svou dodávku.

Zrcadlo dochované ve stockholmském vojenském muzeu je vyrobeno z bronzové slitiny (zvonoviny), jejíž vyleštěná plocha se podobá stříbru. Je zavěšeno v rámu a pomocí systému pák se může otáčet a natáčet. Jeho zakřivení je 0,25 dioptrií, ohnisková vzdálenost 4 m a poloměr zakřivení 8 metrů. To vše celkem jednoznačně vypovídá, že jeho úkolem bylo dosahovat vysokých teplot v ohnisku, které umožňovaly metalurgické operace prováděné nejčistší možnou formou energie. Zatímco dnes může být sluneční energie využívána experimentálně právě pro svou čistotu (v technickém a chemickém smyslu – nevznikají při jejím použití zplodiny z použitého paliva), Rudolfa asi sluneční svit jako zdroj ohně zajímal především vzhledem k jeho symbolickým souvislostem, jak jsme již naznačili výše.<sup>418</sup>

Jak jsme již uvedli, císařova osobní participace na vědeckých a uměleckých aktivitách nebyla ve své době jevem nijak novým a zvláštním. Je známo, že jeho otec Maxmilián se věnoval soustružení, stejně jako jeho strýc arcivévoda Ferdinand II. Tyrolský, který se kromě

---

<sup>417</sup> Viz Bukovinská (2006), s. 423–433, odkud přejímám i následující informace o zrcadle.

<sup>418</sup> V současné době je veřejnosti přístupná solární pec provozována v Mont-Louis ve francouzské části Pyrenejí. Její odrazná plocha o průměru cca 10 m je sestavena z nastavitelných zrcadel a lze její pomocí dosahovat teplot až 3 500°C. Viz <http://four-solaire.fr/>.

toho zabýval odléváním menších plastik, zámečnictvím a alchymickými experimenty.<sup>419</sup> Nicméně záliba v malířství a především intenzita i zasvěcenost, s níž se Rudolf svým zálibám věnoval, byly bezpochyby výjimečné, stejně jako jeho vášeň pro sběratelství, které – díky své informovanosti a vynikajícímu vkusu – povýšil na umění *sui generis*.

Ve starší literatuře bývá často uváděno, že spolu s úpadkem Rudolfovy mocenské autority a postupujícími příznaky mentální choroby ztrácel císař – zhruba od roku 1608 – zájem i o své výše uvedené záliby. Je však daleko pravděpodobnější, že se Rudolf o vědy a umění aktivně zajímal až do konce svého života. Například v příkazu České královské komory rychtářům všech tří pražských měst z 16. června 1610 se praví, „*aby se co nejvíce možné růže bílé i červené zde v městech pražských shledalo, a neprodleně na Hrad pražský do laboratorium, kdež Jeho M. své obzvláštní zalíbení jímíti ráčí, každodenně odvozovalo*“<sup>420</sup> (zvýrazněno autorem). Podobně měla být do císařského laboratoria v letech 1608–1610 dodávána rosnatka okrouhlostá (*Ros solis*)<sup>421</sup> nebo též nasbíraná ranní rosa. V příkazu hejtmanovi Mikuláši Klusákovi na Poděbradech se praví: „[...] *aby začnouce od 23. dne měsíce července [1610], kdež slunce na znamení lva vstoupí a každého dne před raním jitem, dokudž ještě rosa na též bylině zůstává, té byliny s pilností hledali a ji potom všecken čas, pokudž slunce na znamení lva toho i následujícího druhého měsíce což nejvíce možné, s listím, květem i s kořením nakopali, a to sem po jisté osobě do Měst pražských, zvlášť co se ho měsíce července nahledá a nakopá, stěžně dnem i nocí odeslali.*“<sup>422</sup> I v dalších žádostech o dodání této rostliny poděbradskému hejtmanovi je žádán její sběr za téže astrologické konstelace, v přípisu ze 14. srpna 1610 se připomíná, že na sběr již zbývá málo času.<sup>423</sup>

Do císařského laboratoria však byly požadovány i látky značně bizarní, které mohly vzbuzovat podezření z čarodějnictví. K nim patřil mech z lebek oběšenců: „*Vězte, že se k některým tejným a vlastním J.M.C. potřebám potřebuje mechu aneb toho, což tak na místech popravištních na kostech a lebkách zločincův pro jich vejstupky a zlé činy s tohoto světa sprovozených roste, o čemž lidé, kteří se toho dotýkají, dobrou vědomost jmají, a nepochybujem, že okolo vás to se v místech obyčejných nachází, o čemž J.M.C. poroučeti*

<sup>419</sup> Viz Purš (2007).

<sup>420</sup> Národní archiv, SM P 118/14, kart. 1835, fol. 10. Přepis Marie Stupková.

<sup>421</sup> *Drosera rotundifolia*. Jméno *Ros solis* neb „rosa slunečná“, z čehož pak vznikl český název pro celý rod „rosička“, dostala tato rostlina vzhledem ke kapkám, které se lesknou na konci brv květu a napodobují krůpěje rosy, jež se nikdy neztrácejí. Název rosička nalézáme již v druhém českém vydání proslulého Mattioliho *Herbáře* z roku 1596, vydaného Adamem Huberem z Risenbachu a Danielem Adamem z Veleslavína.

<sup>422</sup> Národní archiv, SM P 118/14, kart. 1835, fol. 14. Přepis Marie Stupková.

<sup>423</sup> Protože nebylo možné najít v dostatečném množství rosnatku okrouhlostou, byl pro císařské laboratorium požadován místo ní „hadí mord“, *Scorzonera hispanica*. Tato zelenina (známá též jako černý kořen) má kořen podobný dlouhému černému hadu, pročež se kdysi věřilo, že působí proti hadům. Dodejme, že hadí mord byl na Poděbradsku kopán ještě pro císaře Matyáše v létě roku 1617.



*nám ráčí, aby se toho co nejvíc (však v tajnosti, nečiníc o tom mezi lidmi žádného pokřiku) vyhledalo a sem do Měst Pražských krukám mne Zigmunda Měsíčka z Vejškova na Hořelici<sup>424</sup> J.M.C. rady, truksasa a vrchního hejtmána všech panství Jeho Mt. v Království českém po jisté osobě tím dříve odeslalo.*<sup>425</sup> Tato žádost byla odeslána 5. února 1608 „Žateckým, Lounským, Slánským a Brodským“; dochovala se odpověď purkmistra a rady města Žatce ze 14. února t. r., podle níž „popravce zločincův, ačkoliv sám třetí k tomu se snažil, však nic najíti nemohl, nýbrž oznámil, že takový mech teprve z jara nalezen bývá. Protož, jestliže s tou věcí může prodleno býti, chceme o tom poručiti, aby to, když čas přijde, pilně hledáno bylo, a jestli co nalezeno bude, Vaší Mt. odeslati.“<sup>426</sup> Začátkem roku 1608 nešlo o žádost ojedinělou, podobná byla adresována také kutnohorským horníkům<sup>427</sup> a purkmistrovi a radě města Chomutova. Z žádosti Chomutovským vyplývá, že císař chce s mechem experimentovat ohledně jeho léčivých účinků. Ty uváděl například výše připomínaný experimentátor Giambattista della Porta v rámci svého sympatetického preparátu: „Vezmi mechu rostoucího na lebce mrtvého muže, jenž nepochován ležel, unce dvě, stejně tolik tuku muže, půl unce mumia a krev muže: lněného oleje, terpentýnu a hlíny arménské po jedné unci, rozdrť vše spolu v hmoždíři a uchovávej v dlouhé rovné sklenici. Namoč zbraň do masti [připravené smícháním předchozích složek] a nech tak: pacient nechť si ráno umyje zranění svou vlastní vodou [močí], aniž by cokoli dalšího byl přidal, a bude vyléčen bez jakékoli bolesti.“<sup>428</sup>

Na uvedených příkazech je příznačné, že je zdůrazňováno, aby sběr proběhl v tajnosti. Rudolf si bezpochyby dobře uvědomoval, že jednak nařizuje vykonávat něco, co bylo na hraně zákona – popraviště byla tabu –, a také mu bylo jasné, jakým skvělým podnětem by byl takovýto sběr na příkaz císaře pro lidskou představivost.

Je otázkou, zdali chtěl císař použít mech z lebek oběšenců jako sympatetický lék v intencích středověkého lidového léčitelství. Toto použití mělo tradici již od antiky, jak nás zpravuje Plinius starší ve XXVIII. knize své *Naturalis historia*, kde je však zásadně odmítá.<sup>429</sup> Rudolfovi mohlo jít při použití této bizarní ingredience o výrobu zcela jiného, jeho zájmům daleko bližšího léku. Pietro Andrea Mattioli zahrnul do svých *Epistolae* (1561) dopis od

<sup>424</sup> Hausenblasová (2002b) uvádí ve svém soupisu dvora císaře Rudolfa II. truksasa (stolníka) Ruprechta Měsíčka z Vyškova (s. 245).

<sup>425</sup> SÚA, SM, P 118/14, F. 5, Kart. 1835. Přepis Marie Stupkové.

<sup>426</sup> SÚA, SM, P 118/14, F. 7–8, Kart. 1835. Přepis Marie Stupkové.

<sup>427</sup> Čelakovský (1871), s. 38.

<sup>428</sup> Moran (2007), s. 273–274.

<sup>429</sup> „Antaios proti kousnutí vzteklého psa vyrobil pilulky z lebky oběšence.“ Viz Plinius starší (1974), s. 239–240.

Andreas de Blaven, který zmiňuje různé postupy k výrobě pitného zlata (*aurum potabile*) a tvrdí, že zlato může být mj. rozpuštěno v „*soli lidské lebky*“.<sup>430</sup> V tomto případě nešlo o mech, ale o kalcinovanou lidskou lebku.<sup>431</sup> Každopádně i zde hrála roli velmi bizarní substance, která sice v očích obyčejných lidí musela nabývat značného odia, avšak pro učence byla relevantní ingrediencí, jejíž „vědeckost“ byla potvrzována autoritami.

Mech z lidských lebek mohl analogicky souviset ještě s jednou podivuhodnou alchymickou substancí, již vymyslel název sám Paracelsus – s *nostocem*,<sup>432</sup> tedy rosolovkou. Rozhodně nemůžeme říct, že by s ní byl totožný, neboť tato cyanobakterie se objevuje až v letních měsících, a proto mohla být sbírána v červnu až srpnu. Důležité však je, že tento nesmírně rychle se objevující temně modrozelený či olivově zelený rosol byl považován za „*iaculum alicuius stellae*“,<sup>433</sup> za „výmět hvězdy“, který Paracelsus povýšil na prostředníka mezi mikrokosmem a makrokosmem. A právě k tomuto významu míří i zdánlivě tak odpudivý mech z lebek oběšenců – mrtvé tělo, resp. jeho pomalu se vytrácející astrální duch měl patrně přitáhnout svou makrokosmickou analogii, která se zhmotnila v podobě mechu. Také je třeba připomenout, že lidská lebka měla v laboratorní alchymii významné konotace v podobě symbolu *caput mortuum*, „mrtvá hlava“, jak byl označován pevný zbytek po destilaci či sublimaci. Alchymisté často zdůrazňovali, že tento zdánlivý odpad nesmí být vyhozen, ale naopak použit při další laboraci. To souviselo i s obecným významem, který měla symbolika smrti v alchymii obecně.

Tyto souvislosti je třeba vzít v úvahu, než Rudolfovu bizarní žádost jednoduše označíme za příklad sdílení lidových pověr a primitivních forem magie. Je však více než jisté, že podobné žádosti přispívaly v očích všech, kteří alchymii nerozuměli, k její tehdejší špatné pověsti. Proto byly i okultní a alchymické císařovy zájmy, které sdílel s nezanedbatelnou částí svého blízkého okolí, vnímány často negativně, někdy však nejen z neznalosti, ale také záměrně z politických důvodů. Císařova uzavřenost a nedostatek informací měly za následek fámy, které nacházely živnou půdu v obecně rozšířené víře v čarodějnictví. Pokud se k těmto předsudkům přidal zlý záměr, mohla se z nich stát nebezpečná zbraň. Ostatně připomeňme, že

---

<sup>430</sup> Thorndyke (1923–1958), VI, s. 224.

<sup>431</sup> Dodejme, že ani v produktech této kalcinace se zlato nerozpustí, protože kosti jsou především směsí fosforečnanu a uhličitanu vápenatého a neobsahují sole nutné k výrobě lučavky, tedy především dusičnany a také chloridy.

<sup>432</sup> Název je odvozen od dvou slov, která obě označují „nosní dírky“: staroanglického *Nosthryl* a německého *Nasenloch*. Viz Potts (1997), s. 584.

<sup>433</sup> Dorn (1584), s. 71; Ruland (1612), s. 348–349.

i Johannes Kepler musel ve 20. letech 17. století obhajovat svou matku obviněnou z čarodějnictví a jen s největšími obtížemi ji zachránil před hranicí.<sup>434</sup>

Typickou ukázkou politicky motivovaného obviňování z čarodějnictví je následující pasáž z vídeňské dohody habsburských arcivévodů,<sup>435</sup> která též dobře ilustruje nebezpečí, jež mohlo císaři z takové propagandy vzejít: „*Jeho veličenstvo císař má zájem jen o čarodějníky, alchymisty, kabalisty a jim podobné. Nelituje žádných nákladů při hledání pokladů všeho druhu, odhalování tajemství a užívá hanebných prostředků, aby ublížila svým nepřítelům. [...] Má též celou knihovnu [doslova „hromadu“] magických spisů. Neustále se pokouší úplně vyloučit Boha a jemu dále sloužit nechce.*“<sup>436</sup> Z poslední věty je jasně patrné, kam útok směřoval – měl zpochybnit císařovu věrnost katolické církvi, které se přičil svou neochotou k provádění agresivní rekatolizace.

Zprávy, které nám podávají osoby, jež měly o Rudolfově vztahu k magii jen zprostředkované a v naprosté většině případů silně zavádějící informace, musíme přejímat jen s velkou opatrností. Typický příklad nacházíme v relacích medicejského vyslance u císařského dvora v letech 1605–1607 Rodriga Alidosi de Mendoza, který uvádí, že císař kromě umění obětuje svůj čas „*tajným inkantacím a čarodějnictví (stregerie), alchymii a kejklířským kouskům (giochi di mano)*“.<sup>437</sup> Takováto zkratkovitá obvinění zněla historikům 19. století moderně a osvíceně a rádi na ně upozorňovali, aniž by si však uvědomili a připustili, že v žádném případě nebyla projevem jakéhosi racionalismu *avant la lettre*, ale daleko spíše výronem vpravdě tmářského nepochopení důležitosti přírodovědného zkoumání,<sup>438</sup> v němž se koncem 16. a začátkem 17. století prolínaly experimentální a empirické postupy s metafyzikou, ať již aristotelskou, novoplatonskou, hermetickou nebo

---

<sup>434</sup> Viz Fergusonová (2009), s. 354–364.

<sup>435</sup> Cílem této dohody, kterou začala otevřená vzpoura arcivévodů Matyáše proti císaři, bylo vyřešení nástupnické otázky ještě za Rudolfova života, a to i bez jeho souhlasu.

<sup>436</sup> Cit. s úpravami podle Evans (1997), s. 235. Srovnej Stieve (1895), s. 49–50: „*Danebens wo si nuer zauberer, alchimisten, caballisten und dergleichen bekummen mügen, lassen si sich kaines uncostens daurn, damit si allerlai schätz finden, die gehaimbnussen wissen und ungebührliche mitl iren feunden zu widerstehen gebrauchen kunten. Wie si dann umb dergleichen leut mans- und weibspersonen trachen, teglich nach inen schicken, si umb rat fragen und hilf begehren, auch dergleichen zauberpüecher ainen ganzen haufen bei ir haben und täglich darnach trachten, alles dahin angesehen, das si Gott ausgeschlossen und ihme weiters nicht dienen wollen.*“ Viz též Janáček (1987), s. 389.

<sup>437</sup> *Relazione di Germania e della Corte di Rodolfo II Imperatore negli Anni 1605–1607, fatta da Roderico Alidosi ambasciatore del Granduca di Toscana Ferdinando I* (1872), s. 6. Cit. DaCosta Kaufmann (1985), s. 114.

<sup>438</sup> Dokladem toho je i jedna událost z vyšetřování vrchního císařského komorníka Jeronýma Makovského z Makové. Když vyšetřovací komise našla v jednom z jeho pražských domů vybavení alchymického laboratoria, ihned ho nařkla z čarodějnictví. Že nešlo pouze o účelové obvinění ze strany katolíků vůči jejich náboženskému oponentovi, ale o zcela vážně míněné přesvědčení o komorníkových čarodějnických zájmech, dokresluje naivní popis vybavení jeho laboratoria („*čarodějnické věci, kouzla, instrumenta a divné nástroje*“). Viz Bůžek (2011).

paracelsovskou. Rudolf II. a jeho zájmy tak získaly odium,<sup>439</sup> kterého je musí seriózní historické bádání zbavovat. Diskuse o vztahu mezi magií a alchymii probíhala po celý středověk na základě filosoficky a teologicky podložených, značně sofistických argumentů, které se simplifikací sobě vlastní odvrhli Heinrich Kramer a Jacob Sprenger, když na úvodních stránkách *Malleus maleficarum* denuncovali alchymii jako čarodějnictví: „V rukách dvou dominikánských inkvizitorů se alchymie stala jiným nástrojem pro demontáž omezení démonických sil, jak je definovali skeptičtí autoři středověku. Kramer a Sprenger v záměru zvětšit sílu čarodějnic podkopali argumentaci Tomáše Akvinského, jenž omezoval schopnost alchymistů vtiskovat formu látce.“<sup>440</sup>

Pro přesnost je třeba dodat, že tajné inkantace sice Rudolf prováděl, avšak nikoli jako primitivní díla černé magie, ale v intencích novoplatonsky inspirované „bílé magie“ a křesťanské kabaly. Typickou ukázkou nedorozumění, k němuž dochází často i v soudobé odborné historické literatuře, je například hodnocení magického spisu *Picatrix* jako nekromantického díla: „Na druhé straně byl císař velmi pověřivý; vlastnil spis *Picatrix*, základní středověkou příručku pro věštění s pomocí duchů zemřelých – nekromantii. S pomocí tohoto spisu se prý jeden z Rudolfových pomocníků pokusil – údajně na císařův příkaz – přivolat zlého ducha na Matyáše.“<sup>441</sup> *Picatrix* nemá mnoho společného s invokacemi mrtvých,<sup>442</sup> neboť jde o novoplatonsky orientované dílo shrnující antickou tradici astrální magie, jejímž hlavním cílem byla výroba amuletů přitahujících prospěšné astrální vlivy. Roku 1256 bylo přeloženo na příkaz aragonského krále Alfonse X. Moudrého z arabštiny do španělštiny, z níž posléze vznikl rozšířený latinský překlad. Jde o dílo nejen praktické, ale

---

<sup>439</sup> Ukázkou pohledu na tuto dobu typickou pro 19. století přináší román J. J. Kolára *Pekla zplozenci* z roku 1853 (nové vydání Praha 2002).

<sup>440</sup> Newman (2004), s. 62.

<sup>441</sup> Evans (1997), s. 238. Evans vychází z výpovědi císařského lékaře a alchymisty (v jiných pramenech též označovaného za „císařského kabalistu“) dr. Christopa Hausera, který byl podle zprávy saského agenta pro podezření z magie spolu s farářem Praetoriem uvězněn, dvakrát mučen a v září 1611 i s Praetoriem propuštěn na svobodu s příkazem, že musí do 24 hodin opustit Prahu a do 8 dnů Čechy. Císař jej nechal uvěznit pro falešné obvinění a chtěl ho dále nechat mučit, čemuž se Hauser díky svému propuštění vyhnul. Rovněž neuburgský vyslanec informoval svého pána, že Hauser byl propuštěn a vykázán z Čech. Měl se odebrat do Řezna, aby tam zveřejnil, jak s ním bylo nakládáno. Hauserova výpověď je formulována velice neurčitě a nelze z ní jednoznačně vyčíst, že by chtěl císař prostřednictvím magie uškodit svému mladšímu bratrovi; nelze však vyloučit, že chtěl ovlivnit jeho myšlení a chování. Viz Chroust (1903), s. 915–917. Viz ÖNB, Cod. 5580, který na fol. 48r–52v obsahuje Blotiiův katalog knih o magii a chymii. Blotius zde na fol. 49r uvádí *Picatrix* jako „*liber magicus cum alio necromantico*“, zároveň však pod souhrnný název „*libri necromantii*“, uvedený v záhlaví stránky, zařazuje vedle *Clavicula Salomonis* a *Secreti Secretorum Salomonis* také Pseudo-Lullův spis *Liber secretorum naturae seu quinta essentia*, který neměl nic společného nejenže s vyvolávání duchů mrtvých, ale dokonce ani s magií samotnou, neboť šlo o spis výlučně alchymický. Je tedy zřejmé, že výraz „nekromantie“ či adjektivum „nekromantický“ mohlo být použito obecně pro nejrůznější druhy okultních nauk bez vztahu k přesnému významu tohoto slova. Viz následující poznámka.

<sup>442</sup> Nigromantie, o níž *Picatrix* pojednává, není totožná s nekromantií. Viz Bakhouché – Fauquier – Pérez-Jean (2003), s. 6.

v podstatné míře také filosofické, neboť cílem jeho autora bylo teoreticky a morálně obhájit magii a smířit ji s monoteismem. Magie v pojetí *Picatrix* má charakter iniciačního ritu, v němž operatér hraje roli kněze. To vysvětluje důležitost, která je v celém textu kladena na morální čistotu magika, právě tak jako na morální čistotu příjemce jejího učení. Tajemství lze prozradit jen tomu, kdo je toho hoden, neboť znalost magie *Picatrixu* dává moc nad světem.<sup>443</sup>

### 1.10 Možnosti praktické realizace alchymického mecenátu

Vraťme se nyní k otázce, výše jen naznačené, jak probíhala společenská komunikace týkající se alchymických výzkumů na Pražském hradě mezi císařem a dalšími zájemci o alchymii, ať již těmi, kteří pro Rudolfa pracovali, anebo těmi, kteří se o císařský mecenát teprve chtěli ucházet. Jak jsme již výše uvedli, s některými učenci – například s Tychem Brahem – jednal císař velmi neformálně. Tím se nelišil od jiných knížat Římsko-německé říše, jejichž kontakty s alchymisty byly také často překvapivě osobní, přestože udržení patřičného společenského odstupu patřilo k základním požadavkům zachování vládcovského majestátu.<sup>444</sup> Řada alchymistů se přibližovala ke svým potenciálním patronům nepřímo skrze zprostředkovatele anebo opatrně formulované dopisy, které měly nejen zdůraznit jejich vlastní učenost a zbožnost, ale také vyzdvihnout, nakolik je právě oslovený potenciální mecenáš vhodný k tomu, aby podporoval určitý alchymický projekt.<sup>445</sup> Zprostředkovatelé tak hráli při kontrole přístupu k mecenášům klíčovou roli, neboť rozhodovali, kdo je legitimní alchymista, a kdo není. Tito prostředníci nemuseli být sami alchymisté, ale šlo o vzdělané lidi, kteří se v dané odbornosti prakticky orientovali. Často tuto úlohu plnili dvorští lékaři.

Je pravděpodobné, že Rudolf II. poskytoval alchymistům osobní audience jen vzácně, již vzhledem k tomu, že na rozdíl od knížat stál na samém vrcholku dobové společenské pyramidy; odstup musela ještě posilovat jeho introvertní povaha. Rudolf nejčastěji s vědci komunikoval prostřednictvím dvořanů. Jeho komorník Hans Heyden udržoval císařovým jménem korespondenci s horním hejtmánem z Goldkronachu Franzem Kretschmerem<sup>446</sup> a s uvězněným Edwardem Kellym,<sup>447</sup> podobně fungoval i Jeroným Makovský, skrze něhož

---

<sup>443</sup> Tamtéž, s. 5–8. K Rudolfovu zájmu o magii viz Bukovinská – Purš (2010).

<sup>444</sup> Viz Nummedal (2008), která přinesla zatím nejpodrobnější rozbor této problematiky.

<sup>445</sup> Tamtéž, s. 98–99.

<sup>446</sup> Viz Soukup (2011).

<sup>447</sup> „Než ještě jednou a to naposled, dopsal dne 8. února 1592 císařský komorník Hanuš Heyden křivoklátskému hejtmánu Prollhoferovi, aby se pokusil vyzvědět od Kelleye, jak se dělá aurum potabile, které kdysi dal císaři okusiti, jak se připravuje tinktura k výrobě drahokamů, vysvětlení významů číslic a tajných značek obsažených v knize, v Kelleyově laboratoři nalezené atd.“ Pejml (1933), s. 57.

předával „pruby“ hornin císaři Šimon Tadeáš Budek.<sup>448</sup> Za důležitého, protože mimořádně vzdělaného a zkušeného prostředníka platil lékař a astronom Tadeáš Hájek z Hájku. Podle tradovaného podání měl zkoušet alchymisty, kteří se ucházeli o službu u císaře. Jako pravděpodobnější se jeví, že císaři zajišťoval výměnu informací s alchymisty, kteří působili mimo císařský dvůr.<sup>449</sup>

Proniknout přímo k císaři rozhodně nebylo pro alchymistu snadné, jak dosvědčuje příklad lékaře Michaela Maiera (1569–1622), který musel pobývat v Praze více než jeden rok, než se mu podařilo najít odpovídajícího přímluvce, který jej doporučil. K otevření cesty ke dvoru mu bezpochyby přispěly i dvě knihy, které nechal v Praze vytisknout jako ukázkou svých „filosofických“ i básnických schopností.<sup>450</sup> Po audienci u císaře, již sice nemáme přímo doloženou, ale můžeme ji s velkou pravděpodobností z následujících událostí předpokládat, byl Maier oceněn přijetím do služby, dědičnou nobilitací a udělením titulu falckrabě (*comes palatinus*). Avšak peníze na dokončení svého laboratorního díla nedostal, a proto po nějaké době Prahu opustil. Na svou příslušnost k císařskému dvoru a udělený titul se nicméně odvolával až do konce života.<sup>451</sup>

S podobnou situací, kdy nový alchymista velmi dlouho čekal na přijetí, se setkáváme též u Viléma z Rožmberka: „*Alchymista Hans Härpfell vynaložil velké úsilí na to, aby uvedl jiného alchymistu jménem Wilhelm Haißhammer ke svému patronovi Vilémovi z Rožmberka. Musel čekat měsíce v Praze, což jej stálo mnoho peněz... [...] Härpfellovi jeho oběť evidentně stála za to, neboť si byl jistý, že Haißhammer svým alchymickým uměním Rožmberka potěší. Jak ujistil svého patrona, alchymista Haißhammer ‚pracuje sám vlastníma rukama a jeho [alchymie] je úplně jistá‘. [...] Prostředníci doufali, že když upozorní svého patrona na jiné talentované praktiky, zlepší si tím své postavení u dvora. Ukazuje se, že spolupráci mezi alchymisty mohla být dávána přednost před denuncováním rivalů u dvora.*“<sup>452</sup> Je třeba dodat, že ani o konflikty však nebyla u alchymistů nouze, zvláště při společné práci v laboratoriu, což dokládají například zprávy o činnosti alchymistů, kteří na Pražském hradě pracovali pro Viléma z Rožmberka.<sup>453</sup>

---

<sup>448</sup> Viz Hausenblasová – Purš (2011).

<sup>449</sup> Viz Purš (2011).

<sup>450</sup> *De medicina regia et vere heroica, Coelidonia* [Praga 1609]. *Hymnosophia* [Praga 1609].

<sup>451</sup> Viz 2. kapitola této disertace.

<sup>452</sup> Nummedal (2008), s. 99.

<sup>453</sup> Vágner (1995), s. 121.

S alchymisty byl císař také v korespondenčním kontaktu, jak ukazuje příklad Oswalda Crolla, s nímž si vyměnil (či vyměňoval) alchymické substance pro výrobu léčiv.<sup>454</sup> Pozoruhodnou zprávu nám zanechal augsburský lékař a paracelsián Karl Widemann (1555–1637), který měl mít podle vlastních slov přístup do císařské knihovny a Rudolf mu měl dokonce půjčovat k opsání knihy.<sup>455</sup> Tato informace zní věrohodně, neboť Widemann za svého života shromáždil rozsáhlou knihovnu a podle Karla Sudhoffa sehrál významnou roli v šíření Paracelsových rukopisů právě tím, že je opisoval a nechával opisovat, k čemuž dokázal přistupovat i velmi merkantilně.<sup>456</sup> Rudolf prokazatelně vlastnil alchymické rukopisy z Widemannova majetku,<sup>457</sup> lze tedy předpokládat, že výměna mohla být oboustranná. O tom, že Rudolf byl ochoten učencům půjčovat knihy ze své knihovny, svědčí to, že roku 1610 zapůjčil Johannu Keplerovi Galileiho převratnou knihu *Sidereus nuncius*, pojednávající o prvním pozorování planet a hvězd dalekohledem.<sup>458</sup>

Na Rudolfa II. se vzhledem k jeho pověsti mecenáše také přirozeně obraceli svými dedikacemi autoři a vydavatelé řady přírodovědných spisů, z nichž nejvýznamnějším byl bezpochyby Johannes Kepler. Mezi alchymickými díly, která byla císaři dedikována, však nacházíme spíše díla i autory méně známé i méně významné. Patřil mezi ně propagátor paracelsiánské alchymie a editor Benedictus Figulus, muž dosti dobrodružného osudu, který byl pronásledován jako heretik, jako zastánce „paracelsiánského náboženství“. Kromě Rudolfa II. se na vládce příliš neobracel, což ostatně vzhledem k jeho ostře protikonfesionálním postojům a ryze individualistickému přístupu k víře ani nebylo možné. Jeho pojetí alchymie bylo ukotveno v osobitě pojaté teologii, která se vymykala všem tehdejšími křesťanským denominacím. Je možné, že při výběru Rudolfa jako adresáta dedikace sehrála roli pověst o relativní náboženské snášenlivosti v Čechách za jeho vlády. Figulus věnoval císaři roku 1608 sbírku alchymických textů nazvanou *Thesaurinella Olympica aurea tripartita, Das ist Ein himmlisch güldenes Schatzkammerlein* (obr. 43–44). V ní publikoval *Secretum magicum* od Paracelsa, výklad apoštolského vyznání od Bernharda Trévisana, pojednání *Schola hermetica*, pseudolullofský traktát *Lux in tenebris lucens* a anonymní pojednání *Arcanum de multiplicatione Philosophica in qualitate*. Ve své dedikaci chválí a vyzdvihuje Paracelsa, který je podle něj „*Miraculum Mundi, Lumen totius orbis*

<sup>454</sup> Viz Hausenblasová (2002a).

<sup>455</sup> Gilly (1994), s. 106.

<sup>456</sup> Díky zprostředkování Philippa Hainhofera uzavřel Widemann roku 1621 dohodu s vévodou Augustem ml. z Braunschweigu a Lüneburgu, kterému za roční rentu 100 florénů umožnil, aby si nechal jeho knihovnu postupně opisovat. Viz Paulus (1992), s. 48–49.

<sup>457</sup> Widemann byl vlastníkem první části rukopisu Q.56 Vossiovy sbírky bohemikálních alchymik, odvezených švédskými vojsky z Pražského hradu roku 1648. Viz Boeren (1975), s. 226–228.

<sup>458</sup> Viz Fergusonová (2009), s. 344.

*terrarum*“ a Eliáš Umělec, jenž přinese nový zlatý věk. Figulus odmítal antiku a návrat k ní, neboť podle něj – stejně jako podle řady dalších paracelsiánů – teprve Paracelsus objevil a očistil „*světlo přírody*“, vložené do ní Bohem. Toto přesvědčení tvořilo hlavní prvek Figulova ideového světa.<sup>459</sup>

K autorům dedikací císaři dále patřili císařův vyšívač Hans Christoph Reinhart, autor díla *Liecht der Natur, Daß ist Der wahrhafftigen Kunst Alchimiae höchstes Geheimniß* (Darmstatt 1608) (obr. 45), které již svým názvem prozrazuje paracelsiánskou inspiraci, a lékař braniborského markraběte Petr Amelung, který své dílo *Tractatus nobilis primus, in quo Alchimiae seu chemicae artis... demonstratur* (Lipsiae 1607) (obr. 46–47) sepsal „*In reverentiam, honorem et dignitatem medicinae hermeticae*“. Bohužel, u žádného z těchto věnování nemáme bližší informace, jak na ně císař reagoval.

Kontakty s alchymisty u Rudolfova dvora měly i tu nejobvyklejší podobu, kterou bylo v 16. století umožnění zkoušek, ať již šlo o nabízené zlepšení výtěžnosti kovu z rudy – tedy o vylepšení metalurgických postupů –, anebo přímo o transmutace. U pražského císařského dvora je například zprávou České komory doloženo, že koncem roku 1609 žádali tři alchymisté možnost provést zkoušku týkající se proměny mědi ve stříbro: „*Nejmilostivější císaři a pane, ohledně arkána s mědí byli před komorou vyslechnuti vychloubači, kteří žádají předně o zajištění živobytí pro tři osoby ... [dále o plat] 40 tolarů měsíčně, dokud nebude provedena zkouška a [vše] prokázáno, a krom toho o zvláštní místnost či obydlí, na jakémkoli místě, dle libosti Vaší Výsosti, a aby jim byly na náklady Vaší Výsosti opatřeny potřebné nádoby, kotlíky a hmoždíře, spolu s jistými látkami, jako je uhlí, vinný kámen, sanytr, sůl atd., jakož i potřebné dřevo spolu s mědí. Lhůta pro provedení zkoušky je šest měsíců a [počítá] buď s půlcentem nebo s celým centem mědi, případně víc, dle libosti Vaší Výsosti, potom je však zapotřebí něco málo nebo víc času [k tomu], avšak víc [času znamená i] víc námahy a práce... V Praze, 7. listopadu 1609.*“<sup>460</sup> Dodejme, že pokud se příkaz v plném rozsahu realizoval, šlo o poměrně velmi vstřícné podmínky pro alchymickou práci, které dosti kontrastují s faktem, že zmiňovaný Michael Maier, jenž byl jen o několik týdnů dříve přijat ke dvoru a nobilitován, musel následujícího roku odjet z Prahy vinou nedostatku prostředků na

<sup>459</sup> Viz Telle (1987), s. 321.

<sup>460</sup> „*Allergnedigister kaiser und herr über dem Arcano mit dem khupffen sind die angeber auff der cammer vernommen word[en], die begehren erslich zum unterhalt auff drei personen [...] monatlich 40 taller biß die prob gethan und erwiese[n] wied[er] daneben ain besonder zimmer, oder wohnung, an was ortt eß E. M. etc. gnedigst gefellig ist, und das ihnen die notturfft gefäß von khesseln mörfer, sambt etlicher materi als kholh, weinstain, salpeter, salz etc. auff E. M. etc. costen verschafft und die notturfft holzes sambt dem khupffer werde. Zeitt zur prob sechs monat leng und solches entweder auff ainen halben oder ganzen centner khupffers, oder ain mehrers nach E. Mtt. gnedigsten gefallen, dann wenig oder viel ainerlei zeitt das mehrer aber gleichwol auch mehrer mühe und arbeit bedürfft [...]. Prag den 7 Novembris a[nn]o [1]609.*“ Národní archiv, SM A 72/1, fol. 16–17.



živobytí. Zdá se tedy, že co se týče přímé podpory laboratorní práce, nebyl císař k Maierovi zdaleka tak štědrý, byť v jiných případech byl ochoten peníze na zkoušky vydat.

Rudolf získával informace o alchymii a alchymistech též od svých agentů, kteří po celé Evropě sbírali informace, stejně jako nakupovali pro císaře umělecká díla. Množstvím poskytnutých informací mezi nimi vynikl doktor Rudolf Coraduz, který v císařových službách působil od roku 1594 až do Rudolfovy smrti roku 1612 nejprve jako tajný rada a od roku 1601 jako říšský vicekancléř. Takto jeho činnosti popisuje Josef Svátek: *„Shánění těchto nespočetných adeptů umění hermetického obstarávali zvláštní agenti císařovi, z nichž nejčinnějším byl Rudolf Coraduz, který byl po dlouhá léta vyslán do cizích zemí a najmě do Itálie, aby tam umělecká díla sbíral, umělce všeho druhu k císařskému dvoru do Prahy vybízel a též po alchymistech pátral. Z jednoho listu jeho, daného v Římě dne 7. října 1595 a zachovaného v c. k. dvor. archivu vídeňském, dočítáme se následujícího zajímavého sdělení: „Mnoho jich přišlo ke mně s alchymickým uměním, do dneška jsem však nic takového, co by V. C. M. důstojno bylo, nenalezl. Avšak podána mi byla zpráva o jisté Řekyni, která prý něco umí, tak jako že mi několik kousků stříbra, jež prý udělala, bylo ukázáno. S touto jsem sám mluvil a umění její jako takové jsem seznal, že totiž z každé libry rtuti mimo všechny výlohy osmdesát krejcarů vydělá a podobně několikrát za den učinit může, což dělá nejméně čtyřicet procent, a vezmeme-li celý rok do kola jen jednou denně, ze sta korun (stříbrných tolarů) 14 600, a desetkrát denně, 146 000 korun. Ostatně umění-li její pravdivým jest, nevěděl bych, co se mne týče, jak by člověk krásnějších a bohatších dolů stříbrných nabyti mohl. ‘Dále dodává spisovatel, že umění řečené ženy není než částečným tajemstvím, anť ona zná prý pouze ‚kongelaci‘ (zmrznutí) a jistý s ní spolčený muž ‚fixaci‘ (utvrzení) rtuti. List též končí: „Nad tj. zde ještě jeden, který zná ze rtuti velmi krásné a pěkné zlato dělati, anť je lze slévati, kouti, táhnouti a jináče podle chuti spravovati, nikoli však pájeti. Toto nechtěl jsem V. M. C. nejposlušněji zatajiti a V. M. C. račiž mně nejoddanějšímu dále poručiti.“*<sup>461</sup>

V jiné zprávě dvorní komoře z roku 1603 Coraduz referuje, že italský alchymista Giacomo Cornaro nechce své umění svěřit nikomu jinému než císaři. Na to císař reagoval tím, že nařídil Coraduzovi, aby Cornaria jménem císaře napomenul a tlumočil mu, že Rudolf chce, aby to, co chtěl svěřit císaři, řekl Coraduzovi.<sup>462</sup>

Ze zprávy citované Svátkem vyplývá, že Coraduz podával v tomto případě informace o čistě transmutačních postupech, při nichž se pracovalo se rtutí. Ta bezpochyby stála, spolu se „Saturnem“, tedy olovem a antimonem, v ohnisku císařovy pozornosti. Povahou některých

<sup>461</sup> Svátek (1891), II, s. 60–61.

<sup>462</sup> Viz <http://documenta.rudolphina.org/Index.xml> (přístup 4. 12. 2009). Databáze Manfreda Staubingera.

alchymických procesů a postupů, které se prováděly v císařských laboratorích i za panovníkovy osobní účasti, se podrobně zabývá Rudolf W. Soukup.<sup>463</sup>

### 1.11 Hlavní směry „rudolfínské“ alchymie

Uvedme závěrem této kapitoly základní rozčlenění hlavních směrů alchymie, které se provozovaly u císařského dvora a v bližším i vzdálenějším okolí, a to včetně přehledu jejich protagonistů. Můžeme se právem domnívat, že většina těchto hlavních proudů alchymie Rudolfa osobně zajímala, byť v popředí jeho zájmu s velkou pravděpodobností stála – zvláště pak s postupujícím stárnutím – lékařská alchymie.

Užitečnou pomůckou při tomto rozčlenění nám bude rozdělení představitelů hlavních směrů alchymie na tři *personae*, jak je uvádí Tara Nummedalová: na řemeslníka, učence a proroka.<sup>464</sup> Předem je třeba upozornit, že tyto tři typy v epoše rudolfínské alchymie nikdy nenacházíme v „chemicky čisté“ podobě, ale vždy pouze v individualizovaných a jedinečných „alchymických kompozicích“. Neméně je potřeba zdůraznit, že zástupci všech těchto tří skupin pracovali v laboratoriu, neboť alchymie pro ně byla praktickou naukou. S čistě teoretickými alchymisty, pro které by měla laborace pouze alegorický, filosofický a teosofický význam, se setkáváme v rudolfínském kontextu jen výjimečně.<sup>465</sup>

První skupinu řemeslníků – dobovou terminologií „umělců“ – tvořili alchymisté, jejichž hlavním cílem bylo nalezení kamene filosofů neboli tzv. projekční tinktury, která by byla schopna proměnit obecné kovy ve stříbro nebo ve zlato. Tato tinktura byla též často ztotožňována s „univerzálním lékem“,<sup>466</sup> který měl být schopen při patřičné aplikaci na lidské tělo léčit většinu chorob. Laboratorní pokusy těchto alchymistů bývaly ve druhé polovině 16. století úzce spjaty s hornictvím a metalurgickými technologiemi.

Patrně nejvýznamnějším představitelem kategorie ryze prakticky orientovaných alchymistů byl dvořan Rudolfa II. Michael Sendivogius (1566–1636), jehož hlavní dílo *De Lapide Philosophorum, Tractatus Duodecim* (O kameni filosofů, dvanáct traktátů) poprvé vyšlo s císařským přispěním v Praze roku 1604. Šlo o velice vlivný spis, který vycházel v mnoha vydáních až do druhé poloviny 18. století a jehož studiu se vážně věnoval i Isaac Newton.

---

<sup>463</sup> Viz Soukup (2011).

<sup>464</sup> Nummedal (2007), s. 43–44.

<sup>465</sup> Příkladem může být kutnohorský rodák, lékař, básník a alchymista Daniel Stolcius ze Stolzenberga (1597/1600 – po 1644), který publikoval dvě sbírky básní alchymického obsahu, v nichž pro nakladatele Lucase Jennise komentoval znovu vydané krásné mědirytiny z děl Michaela Maiera a Johanna Daniela Mylia. Není o něm známo, že by během svého pobělohorského exilového putování po Evropě sám laboroval. Za „spirituálního alchymistu“ *an sich* můžeme označit plným právem teosofa a mystika Jakuba Boehma (1575–1624), na nějž navázala řada dalších, podobně orientovaných autorů. Viz Žemla (2003), s. 9–94.

<sup>466</sup> Významnou výjimkou byl Michael Maier, který výslovně říkal, že lék vyrobený v průběhu alchymického Velkého Díla nemusí mít žádné transmutační schopnosti.

Sendivogiovy výzkumy se soustřeďovaly kolem důležité dobové suroviny, sanytru neboli ledku (dusičnan draselný). Podobně úzce byli s praktickými a technologickými problémy spjati i další rudolfinští alchymisté této kategorie, jáchymovský horní hejtman Sebald Schwertzer († 1598), hormistr v Goldkronachu Franz Kretschmer, císařský hledač drahých kamenů a kovů Šimon Tadeáš Budek († po roce 1608) nebo vynálezce a mechanik Cornelius Drebbel (1572–1633). Mezi podvodníky, byť patrně vybavené určitými schopnostmi, patřil Angličan Edward Kelly (1555–1598), který přišel do Prahy jako doprovod významného učence, mystika a mága Johna Deea roku 1584. Kelly doposud zcela neprávem zastíňoval celý fenomén rudolfínské alchymie, což bylo bezpochyby dáno pozorností, která byla v celoevropském kontextu jeho aféry věnována.

Druhou, početně nepochybně nejrozšířenější skupinu tvořili učenci, v dominantní míře lékaři zabývající se výrobou léčiv, která sami vyráběli v laboratoriích. Ti v různé míře navazovali na Paracelsa, jenž v první polovině 16. století vytvořil nesmírně vlivné spojení alchymie a lékařství, které dalo renesanční alchymii jeden z jejích nejvýraznějších rysů. Přestože většinu Rudolfových osobních lékařů tvořili zastánci tradičního hippokratovského a galénovského lékařství, nacházíme mezi nimi i přesvědčeného paracelsiána Martina Rulanda ml. (1569–1611), autora řady lékařských děl a zvláště pak významného *Lexikonu alchymie* (*Lexicon Alchemiae*, Francofurti 1612), nebo skeptičtějšího Anselma Boëthia de Boodt (1550–1632), který empiricky ověřil některá paracelsiánská arkána, především ta vyráběná z drahých kamenů, jimiž se zabýval ve svém mineralogicko-lékařském díle *Gemmarum et lapidum historia* (Hanau 1609). Z jeho knihy se také dozvídáme, nakolik císaře – coby velkého sběratele a budovatele kunstkornary – také zajímaly alchymické postupy zlepšování drahých kamenů. Mezi alchymisty z širšího okruhu okolo císaře můžeme dále jmenovat vyhraněného paracelsiána Oswalda Crolla (kol. 1560–1608) nebo Michaela Maiera (1569–1622), který byl Paracelsem ovlivněn jen nepřímo a zabýval se především hledáním alchymického univerzálního léku. Paracelsus ovlivnil i lékařskou alchymii Rudolfova odborného konzultanta Tadeáše Hájka z Hájku (1526–1600) a řady lékařů, kteří byli s Hájkem v čilých stycích (Václav Lavín, Nicolas Barnaud, Bernard Gilles Penot). V neposlední řadě zastupoval na Rudolfově dvoře paracelsiánskou alchymii již zmiňovaný Tycho Brahe (1546–1601), který alchymii zaměřené na výrobu léčiv obětoval stejně času jako astronomickým pozorováním, jež mu zajistila trvalou slávu.

Zmiňovaný Michael Maier nebyl tak důležitý svou částečnou recepcí a částečnou kritikou Paracelsova učení, jako tím, že dodal „rudolfínské alchymii“ jednu z jejích nejzářivějších fazet, která dodnes poutá pozornost – oděl svou nauku do poutavého mytologického hávu,

podnícen jak předchozími pokusy na tomto poli v rámci tzv. mytoalchymické literatury, tak patrně i rudolfinským výtvarným uměním, pro které bylo zjevování mystéria prostřednictvím mytologických námětů tak typické.<sup>467</sup> Tato témata v rámci Rudolfova dvora přestupovala hranice jednotlivých oborů a stávala se do značné míry společně sdíleným jazykem vědců i umělců, umožňovala jejich dialog.<sup>468</sup>

Třetím, neméně důležitým směrem byla alchymie, která chápala výrobu projekční tinktury a univerzálního léku jako prostředek k filosofickému a mystickému poznání tajemství stvoření i samotného Boha. Hrál-li v Rudolfově zájmu o různé směry alchymie – stejně jako u jiných knížat a vévodů Římsko-německé říše – nepochybně roli pragmatismus zohledňující potenciální praktické výsledky alchymie v ekonomii a lékařství, u tohoto třetího směru se můžeme domnívat, že byl Rudolfovu mentálnímu ustrojení nejbližší, že se k němu obracel císařův niterný zájem, že byl zkrátka – spolu s kabalistickou magií – jeho *privatissimum*.<sup>469</sup> Toto teosofické pojetí alchymie představovali učenci, jakými byli John Dee, který svůj spis *Monas hieroglyphica* (Hieroglyfická monáda)<sup>470</sup> věnoval roku 1564 Rudolfovu otci a předchůdci na císařském trůnu Maxmiliánovi II., nebo v ještě větší míře lipský lékař Heinrich Khunrath (1560–1605), jehož *Amphitheatrum sapientiae aeternae* (Divadlo věčné moudrosti) vyšlo roku 1609 ve druhém rozšířeném vydání s císařským privilegiem. Khunrath byl v kontaktu s Vilémem z Rožmberka, v samém závěru velmožova života působil jako jeho osobní lékař, což spolu se zmíněným privilegiem umožňuje uvažovat o jeho zprostředkovaných kontaktech s císařským dvorem. Khunrathovo *Amphitheatrum* je bohatě zdobeno velkými symbolickými tabulemi, na jedné z nich – patřící k nejkrásnějším a navržené Hansem Vredemanem de Vries – spatřujeme nádherné laboratorium a oratoř, vpravdě hodnou císařského majestátu (obr. 38). Na pravé straně rytiny vidíme alchymické laboratorium s nádobami a pecemi, zatímco na levé straně klečícího alchymistu vzývajícího Boha před honosně vyzdobeným svatostánkem v podobě stanu. Uprostřed rytiny jsou na velkém stole rozličné hudební nástroje upozorňující čtenáře na nutnost harmonizovat vesmír, makrokosmos a jeho „hudbu sfér“, s malým světem, mikrokosmem alchymického Velkého Díla, což umožní nejen vyrobit zázračný lék uzdravující kovy i člověka, ale také vystoupit nad dobové konfesionální rozpory a získat přístup k výlučnému poznání Boha.<sup>471</sup>

---

<sup>467</sup> Evans (1997), s. 197.

<sup>468</sup> Bubeník (2002), s. 263.

<sup>469</sup> Viz Purš (2009), s. 198–219.

<sup>470</sup> Je třeba dodat, že ohledně povahy tohoto díla se dodnes vedou spory, nicméně jeho alchymické aspekty – pokud ne přímo základ – jsou nepochybné.

<sup>471</sup> Tento teosofický a mystický étos po Rudolfově smrti přispěl ke vzniku tzv. rosenkruciánského hnutí, které si kladlo za cíl celospolečenskou reformu vzdělání, věd i náboženství.

Spirituálně a mysticky založení alchymisté vybudovali v průběhu staletí nad svými praktickými manipulacemi s nerosty, kovy a dalšími látkami rozsáhlou teoretickou stavbu, která měla své filosofické a teologické konsekvence. V pozdním středověku byla alchymie spojena s křesťanskou teorií spásy prostřednictvím přirovnání filosofického kamene ke Kristovi – podobně jako Kristus vykoupil lidstvo z dědičného hříchu, vykupuje i filosofický kámen obyčejné kovy z jejich nízkého stavu a proměňuje je ve zlato.<sup>472</sup> Filosofickou povahu dodal alchymii nejprve scholastický aristotelismus a později renesanční novoplatonská filosofie spojená s filosofickými výklady starověkých mytologií. Alchymie byla považována za „královské“, nejvyšší „umění“, což se opíralo o analogii mezi alchymickým Velkým Dílem – tedy výrobou kamene filosofů a univerzálního léku – a stvořením světa. Alchymičtí mystici a teosofové se tak stavěli do výsadního postavení nejen vůči světu, ale v podstatě i vůči samotnému Bohu, neboť se domnívali, že v „malém světě“ svého díla opakuji božský stvořitelský akt, jímž byl vytvořen náš „velký svět“. Konají tedy dílo vyhrazené králům jako Božím náměstkům na zemi – odtud „královské umění“. Pochopení a realizace kamene filosofů byla v jejich očích klíčem k pochopení samotné podstaty vesmíru. S trochou nadsázky lze říci, že teosofický alchymista se chtěl přiblížit Bohu podobně jako křesťanský mystik nebo židovský kabalista, avšak nikoli pouze na základě kontemplanace božských tajemství a pasivního odevzdání se Bohu, ale prostřednictvím aktivní práce s materiemi, které stály v rámci hierarchie přírodních říší nejnižší – s minerály a kovy. To mělo v rámci alchymického pojetí vesmíru svou zřetelnou logiku, šlo o dialektické spojení protikladů: toho, co je nahoře, a toho, co je dole – neboť mezi těmito základními ontologickými protiklady existoval zároveň vztah podobnosti. Alchymistův vesmír byl utkáán z protikladů spojených analogiemi.

Můžeme říci, že alchymie si v tomto kontextu vyhrazovala dosti výjimečné až exkluzivní postavení, protože se v dílech svých mysticky orientovaných protagonistů stávala věděním, které mělo poskytnout klíče k principu života a proměnám světa. Pozorování přírody v ní stejně rozhodným způsobem jako v dobovém manýristickém umění přerůstalo v transformaci přírody, v její ovládnutí a překonání. Alchymie tak byla jednou z cest, kterak navrátit do přírody, porušené prvotním hříchem, původní harmonii.

---

<sup>472</sup> Rozhodně nešlo o pouhé rétorické obraty, jak se domnívala například Barbara Obristová: „*V textech připsaných Arnaldovi z Villanovy je metafora Krista použita mezi jinými metaforami, které slouží jako exempla a pomáhají objasnit obtížně pochopitelné chemické procesy. Jsou to metafory jako každé jiné a nic než metafory.*“ („*Dans les textes attribués à Arnaud [de Villeneuve], la métaphore du Christ figure parmi d'autres qui servent d'exempla, aidant à démontrer des processus chimiques difficiles à comprendre. Ce sont des métaphores comme les autres, et rien que des métaphores.*“) Toto své tvrzení vzápětí používá jako důkaz: „*Nic nám nedovoluje, abychom spekulovali o náboženském založení autora na základě toho, že vědomě používá rétorický postup.*“ („*Rien ne permet de spéculer sur la religiosité d'un auteur lorsque'il utilise consciemment un procédé rhétorique.*“) Obrist (1982), s. 21.

## 2. Michael Maier: lékařská alchymie a emblematika *Atalanty fugiens*

### 2.1 Úvod

Lékař a alchymista Michael Maier (1569–1622)<sup>1</sup> (obr. 48) je často uváděn jako jedna z typických postav ztělesňujících hlavní rysy Rudolfova vědeckého a uměleckého mecenátu na pomezí přírodních a okultních věd. Lze říci, že tento názor je oprávněný jen částečně. Maierův osobní kontakt s pražským prostředím a s císařským dvorem byl krátký a pouze jednorázově intenzivní, na druhou stranu z něj Maier načerpal vsutku mnohé z toho, co později vtělil do svých knih. Ty dnes přitahují pozornost více než odbornou stránkou svou uměleckou výzdobou, především umělecky cennými mědiryty Matthäuse Meriana st. (1593–1650).<sup>2</sup>

Maier byl vzděláním lékař a tuto profesi provozoval po celý život, který zároveň z velké části věnoval alchymické laboraci a rozsáhlé publikační aktivitě.<sup>3</sup> Tomu odpovídá i tematizace jeho díla, v němž převažují alchymika, jež jsou tu více, tu méně hojně prostoupena lékařskými poznatky, respektive aplikacemi alchymických postupů při výrobě léčiv i v samotném léčení. Maierův zájem o alchymii nepramenil z touhy po získání transmutačního činidla, které by umožnilo proměňovat obecné kovy ve zlato nebo ve stříbro. O tomto cíli se vyjadřoval skepticky, dobře si vědom nebezpečí, které vyplývalo ze silně rozšířeného šarlatánství, zdroje špatné pověsti alchymie.<sup>4</sup> Spektakulární transmutace, při nichž byl obecný kov proměněn v krátkém čase pomocí vhození „filosofického kamene“, jednoznačně označoval za podvod. Nicméně o samotné možnosti proměny kovů nepochyboval a ve své knize *De circulo physico, quadrato* uvádí jeden z nejproslulejších argumentů v její prospěch, totiž domnělou proměnu železa v měď, k níž docházelo na železných předmětech, zvláště hřebících v dolech.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Tato studie je přepracovanou a rozšířenou verzí textu „Kontakty Michaela Maiera s Rudolfem II. v Praze roku 1609“, *Studia Rudolphina* 5 (2005), s. 51–65.

<sup>2</sup> Merianovou nejvýznamnější prací pro Maiera jsou ilustrace k jeho emblémům v knize *Atalanta fugiens* (Prchající Atalanta), Oppenheim 1617 a 1618. Viz de Jong (1969); Lennep (1985); Maier (2006).

<sup>3</sup> Za posledních dvacet let byla Michaelu Maierovi a jeho dílu věnována řada důležitých prací, díky nimž byl stav poznatků o Maierovi zásadním způsobem obohacen a proměněn. Figala – Neumann (1985, 1990, 1994, 1995); Neumann (1993); Leibenguth (2002); Tilton (2003). Přehled literatury viz Purš (2002).

<sup>4</sup> Viz Maierův spis proti falešným alchymistům *Examen fucorum pseudo-chymicorum* (Francofurti 1617).

<sup>5</sup> „Pokud by kovy nebyly vzájemně proměnitelné ať už pomocí přírody, či umění, pak ať mi objasní to, co již bylo zčásti řečeno [...]. Proč železo přechází v ocel a oboje v měď, a to nejen pomocí přírodních vod v Zepuzienských, Goslarských a dalších dolech (což mohu jako očitý svědek potvrdit), ale také pomocí uměle připravených rozpouštědel z obecného vitriolu. Aby se někdo nedomníval, že se z vitriolu shromáždí atomy neboli semena mědi v rezivém železe, jak se uštěpačně domnívá Guibertus a další, ukažme, jakým způsobem to vyvrací příroda a umění: Příroda to vyvrací (jak to pozoroval zmíněný Lazar Ercker), neboť setrvávají-li po

Alchymie Maiera zaujala svým cílem vyrobit „univerzální lék“, který by byl schopen léčit většinu nemocí, případně prodlužovat život. To výmluvně ilustruje i fakt, že Maier sám se nepovažoval za alchymistu, neboť toto označení v jeho době často provázely výrazně negativní konotace, a namísto toho se důsledně prezentoval jako „filosof<sup>6</sup> a lékař“, přičemž dominantní obor svého bádání označoval výrazem „chymie“.

Jak připomínají Figala s Neumannem, je ironií dějin, že Maier, který byl dlouho považován za tajemnou postavu, ve věku čtyřiceti let sepsal své *curriculum vitae*, jež představuje první část dlouho zapomenutého díla *De medicina regia et vere Heroica, Coelidonia*, které spolu se sbírkou básní *Hymnosophia* vlastním nákladem vydal v červenci 1609 v Praze. Svůj život Maier v díle líčí jako složitou cestu za poznáním lékařské alchymie s implicitně symbolickými přesahy; druhou a třetí část knihy tvoří výklady o výrobě a aplikaci jeho léku, kterému připisuje mimořádné účinky. Toto Maierovo vyličení vlastního života stejně jako dosavadní komentáře historiků k tomuto spisku představují východisko následujícího výkladu.<sup>7</sup>

Michael Maier se narodil pravděpodobně během léta roku 1569 v Kielu v Holštýnsku.<sup>8</sup> Jeho otec Peter Meier († kol. 1582) byl ve službách šlesvicko-holštýnského místodržícího Heinricha von Rantzau (1526–1598) a zabýval se výrobou perlových a zlatých výšivek. Ve věku pěti let rodiče Michaela předurčili k univerzitní kariéře, pročež začal navštěvovat latinskou školu ve svém rodném městě, kde se kromě trivia seznámil též se základy hudby a latinského veršování. Po smrti otce mu matka umožnila pokračovat ve studiích, přičemž část nákladů formou stipendia patrně zaplatil Rantzau. V únoru 1587 započal čtyřleté studium na univerzitě v Rostocku. K alchymii tehdy ještě zachovával zdrženlivý postoj. V létě roku 1592 ho nacházíme ve Frankfurtu nad Odrou, kde na artistické fakultě zdejší univerzity složil 17. června magisterskou zkoušku obhajobou pojednání o „vnitřních smyslech“ – *Theses summam doctrinam de temperamentis corporis humani breviter complexae*.<sup>9</sup> Poté ještě jeden rok pobyl

---

*několik let v kutnohorských dolech železné kolíky upevněné na dřevu, promění se celou svou substancí v čistou a pravou měď.*“ Maier, *De circulo physico, quadrato* (1616), s. 31–32.

<sup>6</sup> Za filosofy se alchymisté tradičně označovali již od středověku.

<sup>7</sup> Oba Maierovy pražské tisky byly v letech 2007–2009 předmětem grantového projektu Grantové agentury Akademie věd ČR s názvem „Analýza vědeckých a kulturně historických aspektů lékařské alchymie Michaela Maiera na základě jeho dvou unikátně dochovaných knih tištěných v Praze roku 1609“, id. č. IAA800330702, nositel grantu ÚDU AV ČR, v. v. i., řešitel grantu Mgr. Ivo Purš, odborní spolupracovníci Mgr. Jakub Hlaváček, Ph.D., prof. RNDr. Vladimír Karpenko, CSc., RNDr. Josef Smolka, CSc., PhDr. Jaroslava Hausenblasová, PhD.

<sup>8</sup> Takto upřesňují rok Maierova narození Figala – Neumann (1994); Leibenguth (2002) považuje – s odvoláním na Maierovu portrétní rytinu z roku 1617 – za pravděpodobnější rok 1568.

<sup>9</sup> Jejich autorem byl filosof, teolog a lékař, mistr Ioannes Fersius Strelensis (? – 1611). Jde o 23 stručných tezí v rozsahu 2–11 řádek, které mají vysloveně aristotelsko-galénský charakter.

ve Frankfurtu nad Odrou a roku 1594 se po návštěvě říšského sněmu v Řezně vydal domů do Kielu, kde podle vlastních slov začal se systematickými chymiatrickými experimenty: „Niméně když jsem přišel domů za prací (jak jsem již řekl), nemohl jsem se zdržet, abych nepodnikl několik pokusů, z nichž jeden spočíval ve zpevnění Merkuru pomocí výparů olova, což se podařilo, a druhý ve žlucení stříbra pomocí povýšené vody neboli tinktury, který se nezdařil. Zabýval jsem se chymickými látkami používanými pro výrobu léků, neboť jsem je považoval za jistější.“<sup>10</sup>

Na jaře roku 1595 odcestoval do pobaltských zemí, aby se seznámil s tamními léky a jejich výchozími materiemi. Jeho cesta dále směřovala do Itálie, kde se v prosinci zapsal na univerzitu v Padově a ještě v témže roce tam získal titul *poeta laureatus*. Následujícího roku odcestoval do Basileje, aby pokračoval ve studiu na tamní univerzitě. V říjnu 1596 zde vydal svou disertaci na téma epilepsie, kterou obhájil u Caspara Bauhina (1560–1624) a získal titul *doctor utriusque medicinae*. V té době studoval na univerzitě v Basileji také český lékař Matyáš Borbonius a do svého deníku si zaznamenal k 4. listopadu 1596 Maierovu promoci.<sup>11</sup> Roku 1598 se Maier znovu vydal do Pobaltí, a sice do Gdaňsku,<sup>12</sup> kde již jednou pobýval. Tam vstoupil do služby u neznámého zámožného muže, který trpěl neurotickým astmatem (*morbis hypochondriacus*) a společně s Maierem prováděl chymiatrické experimenty. Maierův zájem o alchymii byl tehdy mimořádně zintenzivněn zkušeností se zázračným vyléčením jednoho pacienta, jehož byl spolu s několika kolegy svědkem. Pacient, který byl přítomnými lékaři již takřka odepsán, se prý zotavil po požití pouhých dvou dávek žlutavého prášku, jenž měl jeho majitel získat od jistého urozeného anglického cestovatele. Pravděpodobně šlo o anglické pitné zlato (*aurum potabile*).

Po návratu do Kielu roku 1601 si Maier zařídil spolu s nevlastním bratrem soukromé laboratorium. O Velikonocích 1604 se pustil do hlavní části alchymické laborace (Velké Dílo – *Opus Magnum*) a v průběhu následujícího roku a půl vyrobil „pravý univerzální lék živě žluté barvy“, který použil pro „léčení mnohých nemocí“. Niméně ze čtyř fází Velkého Díla se mu podařilo realizovat pouze první tři a lék, který úspěšně vyrobil, proto neměl maximální účinnost. O realizaci čtvrté a závěrečné fáze Díla se pokoušel následující dva roky.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Maier, *De Medicina Regia* (1609), Aijr. Překlad Jakub Hlaváček.

<sup>11</sup> Dvořák (1896), s. 57: „4. d. serena. frigida. Vocati erant mei ad convivium recens creatorum in medicinae facultate doctorum, quorum nomina sunt: [...] M. Michaeli Mejero Chilonio Holsato poetae caesario.“ Viz také Gellner (1938), s. 93–94.

<sup>12</sup> Podle názoru Figaly a Neumanna šlo o Královec, ale Leibenguth dokládá na základě Maierova dopisu Johannu Hartmannu Beyerovi z 28. října 1617, že šlo o Gdaňsk. Viz Leibenguth (2002), s. 467.

<sup>13</sup> Viz Neumann (1993), s. 309; Figala – Neumann (1995), s. 657; Leibenguth (2002), s. 42.



Asi v polovině roku 1608 opustil Maier znovu svou holštýnskou vlast a přišel do Prahy, aby se ucházel o přízeň císaře Rudolfa II., u něhož doufal nalézt morální i materiální podporu pro dokončení svého alchymického Velkého Díla. On sám popisuje důvody, které jej do císařského sídla přivedly, v dopise psaném z Lipska knížeti Augustovi z Anhaltu ze 14. srpna 1610, když se pražská epizoda jeho života pravděpodobně již uzavřela.<sup>14</sup> Kromě přijetí u císaře, proslulého podporou věd a umění, chtěl prý především vstoupit v kontakt s mnohými alchymisty a lékaři, kteří v té době v Praze pobývali, a navázat s nimi spolupráci.<sup>15</sup>

V Praze Maier vytiskl dvě výše zmiňovaná díla. První z nich se nazývá *De medicina regia & vere heroica, Coelidonia (Quae & Phalaia, Aurelia aurea, Lapis sanitatis philosophicus, Sulphur auri, rex Fontinam ingrediens, multisque aliis nominibus dicta innotuit), eiusque modo inventionis, essentia, viribus & usu, tum corporibus humanis feliciter medendis, tum aliis cum fructu experimentandis, Tractatus utilissimus* (s. l., s. a.) (obr. 49), jež bylo podle šifrovaného údaje na rubu titulního listu vydáno 7. července 1609 v Praze.<sup>16</sup> Ve své pozdější práci na tento spis odkazuje jen v knize *Viatorium, hoc est, de montibus planetarum septem seu metallorum* (Oppenheimii 1618). Spolu s *De medicina regia* Maier v Praze vydal i navazující tisk *Hymnosophia, seu Meditatio laudis divinae, pro Coelidonia medicina mystica Voarchodumica, pie instituta* (s. l., s. a.), který je souborem čtyřiceti básní chválicích Boha za „mystický lék“, jehož je dárce (obr. 50). Přestože Maier své pražské tisky nededikoval přímo císaři, ale „osvíceným mecenášům chymické pravdy“,<sup>17</sup> lze předpokládat, že i tyto práce sehrály svou roli při jeho přijetí ke dvoru.

Je dále známo, že důvěru císaře chtěl získat pomocí léku, jenž se mu podařilo vyrobit.<sup>18</sup> Přijetí u císaře se mu však nedařilo dosáhnout, a tak se Maier asi počátkem roku 1609 z Prahy vzdálil, aby se obrátil na „jistého“ knížete, vysoce postavenou osobnost – mohlo jít o Kristiána z Anhaltu, Heinricha Julia Brunšvického, nebo například Petra Voka z Rožmberka

---

<sup>14</sup> Oranienbaum, státní archiv, odd. Köthen, A 17a, č. 99. Viz Leibenguth (2000), s. 478.

<sup>15</sup> Připomeňme, že jde o přesně stejné důvody, jaké uváděl i Johannes Kepler.

<sup>16</sup> Figala – Neumann (1995), s. 652. Šifrované impresum má tuto podobu: *Pluguo Behoneran Vmme Meme pets nirro toxcomret Topsine Jarii tsire meae Vasel iptu huoc petais*. Je-li r zaměněno za l, a za u, e za o, m za n a s za t (a naopak), dostaneme: *Pragae Bohemol[r]um Anno nono post mille sexcenl[t]os Septimo Julii stilo novo Autor ipse haec posuit*. Na fol 2r Maier uvádí: „*Editus est enim hic liber, quasi non esset editus, cum nusquam publicatus aut vulgo prostitutus sit, sed [...] rarissimis exemplaribus inter privatos parietes conservetur.*“ Viz Figala – Neumann (1994), s. 123 a pozn. 12. Z tohoto zdůraznění přísně privátního charakteru tisku vyplývá, že Maier si patrně odvezl z Prahy všechny zbývající exempláře obou svých knih, které distribuoval s největší pravděpodobností sám. Maier bezpochyby knihy věnoval císaři Rudolfovi II., a jak dále uvidíme, také lékařům Matyáši Borboniovi.

<sup>17</sup> Leibenguth (2002), s. 42.

<sup>18</sup> Neumann (1993), s. 309–310.

–, na základě jejíhož doporučení se konečně audience dočkal.<sup>19</sup> Po navázání osobního kontaktu s císařem, kdy Rudolfovi údajně věnoval část „*univerzálního léku*“<sup>20</sup> a bezpochyby i oba své pražské tisky, ho císař jmenoval 19. září 1609 svým služebníkem. O deset dní později byl Maier nobilitován a současně mu byl udělen titul palatýna (*comes palatinus*). Svou roli při jeho povýšení asi sehrálo i ústní sdělení o „*hermetickém léku a tinktuře mudrců*“, jež Maier sliboval Rudolfovi v dopise s žádostí o udělení erbu (viz níže).

Pokusme se zrekonstruovat okolnosti Maierova přijetí k císařskému dvoru a jeho nobilitace, které jsou doposud často zatíženy nepřesnostmi a omyly. Mimořádně důležité je především objasnění role, kterou hrál Michael Maier v prostředí císařského dvora, kde je mu přisuzována funkce Rudolfova osobního či dvorního lékaře.<sup>21</sup>

## 2.2 Politické a společenské pozadí Maierova pobytu v Praze

Snažíme-li se reálně zhodnotit význam Maierova pražského pobytu, musíme především zdůraznit, že byl jednou z mnoha zastávek tohoto mimořádně pohyblivého učenice po Evropě. Cestování byl tehdy obvyklý způsob umělců či intelektuálů, jak hledat mecenáše pro svou tvůrčí činnost, a stejně tak tomu bylo i v případě Maiera. Ten se v roce 1608 rozhodl, že zkusí najít možnost zajištěné existence na císařském dvoře. Bohužel doba, kterou si pro svou návštěvu císařského rezidenčního města vybral, byla pravděpodobně ta nejméně příznivá, jakou si jen mohl zvolit. Bylo to období, kdy v Evropě vrcholila politická krize, která o deset let později přerostla ve válečný konflikt trvající posléze plných třicet let, jehož nejžhavějším ohniskem byla v počáteční fázi právě Praha. Léta 1608 až 1612 byla současně obdobím, kdy se stupňovala i císařova osobní krize, patrná již od roku 1600, která dále ovlivnila nejen život na císařském dvoře, ale i v celém hlavním městě českého království.

Zdá se, že Michael Maier přišel do Prahy začátkem léta 1608, tedy právě v době, kdy vrcholil císařův spor s ambiciózním mladším bratrem Matyášem, v literatuře označovaný jako „*Bruderzwist*“.<sup>22</sup> Praha byla tehdy obležena vojsky arcivévody Matyáše a císař jistě měl na starosti důležitější věci než rozpravy s učeným lékařem, jehož se samozřejmě zdráhal přijmout. Další události, které směřovaly k vynucenému vydání *Majestátu*, však klidné ovzduší na císařském dvoře také nezaručovaly, a tak není divu, že si Maier později stěžoval na Rudolfovu nezájem.

---

<sup>19</sup> Figala – Neumann (1995), s. 658.

<sup>20</sup> Neumann (1993), s. 310.

<sup>21</sup> Trunz (1992), s. 118; Evans (1997), s. 246–247.

<sup>22</sup> Témata nástupnictví po císaři Rudolfovi a tzv. *Bruderzwist* jsou zpracována u Stieve (1880); Fischer (1898); Vocolka (1981), s. 310–317; Janáček (1987), zejm. s. 388–406.

### 2.3 Možnosti Maierových vědeckých kontaktů v Praze a okolnosti vytištění obou jeho tisků

Otázkou, již je třeba si v souvislosti s Maierovým pobytem v Praze položit, avšak na kterou – stejně jako na řadu dalších – lze odpovědět jen částečně, jsou Maierovy potenciální vědecké kontakty v Praze, s nimiž souvisí jak Maierova cesta do Prahy a jeho začlenění ke kulturnímu okruhu císařského dvora, tak i případné ovlivnění jeho pozdějšího díla. Při pokusu o její zodpovězení je třeba si uvědomit, že Maierův pobyt v Praze v letech 1608–1610 nebyl pobytem prvním. Podle svých slov navštívil toto město dvakrát již v době svých studií,<sup>23</sup> a to pravděpodobně v rámci dřívějších častých cest po Evropě. K prvnímu kontaktu s kulturním elitním okruhem kolem císaře však mohlo dojít již v roce 1594. Tehdy Maier jako součást doprovodu Heinricha von Rantzau navštívil Řezno, kde za osobní účasti Rudolfa II. zasedal říšský sněm.<sup>24</sup>

Jedinou osobou z pražských vědeckých kruhů, u níž máme osobní kontakt s Maierem doložen, je lékař Matyáš Borbonius, který se s Maierem setkal roku 1596 na univerzitě v Basileji<sup>25</sup> a jehož se později, roku 1612, na Maiera dotazoval v korespondenci profesor chymie na univerzitě v Marburku Johannes Hartmann. V tomto dopise též máme vzácnou zmínku o obou Maierových pražských tiscích: „*Hartmann se pak vyptává na alchymistu Michala Meyera, Borboniova známého z Basileje (kde disputoval pro gradu o epilepsii a měl doktorskou promoci 14. 11. 1596), co jest na tom pravdy, že nezanechal dobrou pověst v Praze, a zda skutečně Meyerovy dvě knížky (jedna v próze s titulem ‚De medicina regia et vere heroica, Coelidonia <Dar nebeský> alias Phaleia <secura>, Aurelia aurea, Lapis sanitatis philosophicus, Sulphur auri, Rex fodinam [sic!] ingrediens‘, druhá v řeči vázané s titulem ‚Hymnosophia sive Meditationis laudis divinae pro Coelidonia‘), které vyšly bez udání místa, tiskaře a roku, byly vytištěny v Praze (předpoklad to, ke kterému Borbonius přivedl Hartmanna svým údajem, že Meyer opustil Prahu ‚convasatis libris‘). Jistě má pražský tiskař na skladě ještě několik exemplářů a Borbonius tedy bude moci mu koupiti po jednom výtisku, oč Hartmann ‚pro Boha‘ ho prosí.*“<sup>26</sup>

Na základě těchto dvou zpráv byl Borbonius považován za jediný prokázaný osobní kontakt Michaela Maiera v Praze – kromě císaře Rudolfa II., u něhož lze udělení audience

---

<sup>23</sup> Figala – Neumann (1994), s. 129.

<sup>24</sup> Leibenguth (2002), s. 31.

<sup>25</sup> Gellner (1938), s. 39.

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 94.

Maierovi vzhledem k jeho nobilitaci předpokládat. V nedávné době byl učiněn důležitý objev,<sup>27</sup> který Maierův kontakt s Borboniem potvrdil: Maierova sbírka básní *Hymnosophia* se dochovala nejen v Královské knihovně v Kodani, ale také v roudnické lobkowiczské knihovně v konvolutu tisků, který podle vazby jednoznačně patřil právě Borboniovi. To je definitivní důkaz, že se oba lékaři nejen znali, ale také přátelili, neboť Maier své pražské tisky zjevně distribuoval sám na základě osobního výběru.

Exempláře obou Maierových knih dochované v Kodani se vyznačují luxusní hedvábnou vazbou s květinovým vzorem.<sup>28</sup> Jde o vazbu značně exkluzivní, pro niž nám bohužel chybí srovnávací materiál, pomocí něhož bychom se mohli pokusit určit její původ. Podobné hedvábné vazby byly v 16. i začátkem 17. století ceněny mnohem více než zdobené kožené a pergamenové vazby, a proto byly používány obzvláště na darovací exempláře knih pro významné osobnosti. Z českého prostředí z doby o něco dřívější jsou doložitelné například na knihách dedikovaných arcivévodovi Ferdinandu II. Tyrolskému, který působil v českém království jako místodržící v letech 1548–1567.<sup>29</sup>

Oba kodaňské exempláře jsou velmi dobře zachovalé. Papír, který byl použit na jejich vytištění, byl však natolik rozšířen, že nemohl přispět k identifikaci jejich tiskaře. To se však podařilo díky srovnání jejich grafické úpravy, použitých bordur a vinět s tehdejší pražskou tiskařskou produkcí.<sup>30</sup> (viz obr. 51) Z tohoto srovnání jednoznačně vyplývá, že Maier vytiskl oba své tisky v tiskárně Pavla Sessia, který sídlil se svým podnikem ve Václavově koleji pražské univerzity. Sessius vydával od počátku svého působení v Praze roku 1606 především tisky pro potřebu univerzity, a díky tomu byl roku 1618 jmenován na vlastní žádost oficiálním akademickým impressorem.<sup>31</sup> Nicméně ze Sessiovy officíny též vycházely tisky příležitostné povahy, které měly konkrétní zadavatele i plátce, což by přesně odpovídalo i Maierově zakázce. Maierův kontakt se Sessiem tedy můžeme považovat za jeho druhý přímo doložený kontakt v Praze. Je to tím jistější, že Sessius Maierovi nejen posloužil jako impressor, ale také

---

<sup>27</sup> Zasloužila se o něj dr. Laura De Barbieri, již tímto děkuji za sdělení této informace.

<sup>28</sup> Za fyzický popis obou tisků a dokumentační fotografie jsem zavázán Jiřímu Vnoučkovi, restaurátorovi Královské knihovny v Kodani.

<sup>29</sup> Autor tohoto textu byl v letech 2004–2008 řešitelem grantového projektu, který se zabýval rekonstrukcí knižního fondu arcivévodů Ferdinanda na základě pozůstalostního soupisu (ÖNB cod. 8228). Při té příležitosti se podařilo identifikovat desítky exemplářů z Ferdinandovy knihovny v Rakouské národní knihovně a v Univerzitní knihovně v Innsbrucku. Většina sametových vazeb, které se dochovaly zvláště v Innsbrucku, však byla provedena z hladkého červeného nebo černého sametu. Řada z nich však je natolik opotřebovaná, že nebylo možné určit, zdali samet neměl původně vzor.

<sup>30</sup> Za cennou pomoc děkuji PhDr. Hedvice Kuchařové z Knihovny Královské kanonie premonstrátů v Praze na Strahově, PhDr. Petru Maškovi, vedoucímu Oddělení zámeckých knihoven Knihovny Národního muzea a PhDr. Richardu Šípkovi z Knihovny Národního muzea v Praze.

<sup>31</sup> Údaje o Pavlu Sessiovi viz Pokorná (1999).

jedním svým tiskem prokazatelně ovlivnil Maierovu alchymickou ikonografii. Tímto podnětem byl nejvýpravnější Sessiův tisk, vydaný v roce Maierova příchodu do Prahy – *Theatrum morum. Artliche gesprach der thier mit wahren historien den menschen zur lehr*. Jde o soubor bajek převedených do podoby emblémů vynikajícím císařským rytcem Aegidiem Sadelerem. Vyobrazení s námětem bajky o sedlákovi a hadovi se stalo nepochybně předlohou VIII. emblému nejslavnějšího a umělecky nejvýznamnějšího Maierova pojednání *Prchající Atalanta*, které vyzdobil mědiryty Matthäus Merian st. (obr. 52 a 53) Produkce Sessiovy tiskárny se tak stala médiem, které umožnilo přímý přenos inspirace rudolfinského výtvarného umění do výzdoby pozdějších Maierových spisů.

Je otázkou, jak se oba Maierovy pražské tisky dostaly do Kodaně. Považuji za vysoce pravděpodobné, že jejich cesta vedla přes knihovnu královny Kristýny, která je mohla získat z lupy švédských vojsk na Pražském hradě roku 1648. Vzhledem k velmi luxusní vazbě obou kodaňských exemplářů je pravděpodobné, že patřily buď do knihovny císaře Rudolfa II., anebo mohly patřit Petru Vokovi z Rožmberka, protože třeboňská rožmberská knihovna byla krátce před zmíněným švédským přepadem převezena z důvodu „větší bezpečnosti“ na Pražský hrad. V 18. století probíhaly z fondů některých švédských institucí, které královna Kristýna obdarovala „knihami z Prahy“, výprodeje knih, z nichž některé byly realizovány právě do Královské knihovny v Kodani.<sup>32</sup>

Poslední otázku, kterou je třeba si nad kodaňskými exempláři Maierových pražských tisků položit, představuje fakt, že ačkoli byly podle své drahé, na zakázku vyrobené vazby bezpochyby určeny významné osobnosti, nenacházíme v nich osobní dedikaci. Na tuto otázku však již asi nenajdeme odpověď. Jak jsme již uvedli, je nepochybné, že Maier obě knihy vytiskl proto, aby se jimi prezentoval císaři Rudolfovi II. Fakt, že knihy neobsahují tištěnou dedikaci císaři, je pochopitelný, neboť Maier asi pomýšlel i na situaci, kdy se jeho záměr neuskuteční a on bude nucen knihy věnovat jinému potenciálnímu mecenáši. Ostatně na Rudolfa v tisku *De medicina regia* nezapomněl: na fol. Ar, kde začíná I. kniha (resp. oddíl), nechal do záhlaví stránky umístit vlys s podobiznou císaře a podobně na fol. [Cijv], kde začíná II. kniha, vlys s dvouhlavou císařskou orlicí. Nepochybně nešlo o nijak výlučnou,

---

<sup>32</sup> V královské knihovně v Kodani se například prokazatelně nachází jedenáct titulů v deseti svazcích z gymnázia ve Strängnäs, které získalo knižní dar díky biskupovi Johannu Matthiae, jenž dříve působil jako Kristýnin osobní preceptor. Jak uvádí Lenka Veselá, nešlo zdaleka jen o výprodej duplikátů, ale do Kodaně se dostala i některá velmi zajímavá díla, která škola nepotřebovala ke studijním účelům, např. exemplář spisu Tychona Braha *Astronomiae instauratae Mechanica* z roku 1598 s osobním věnováním Petru Vokovi. Je vysoce pravděpodobné, že podobnou cestou se do Kodaně dostaly i oba Maierovy pražské tisky. Viz Veselá (2005), s. 251.

nýbrž naopak běžnou výzdobu Sessiových tisků, v případě Maierových knih však získala na významu. Maier dedikoval *De medicina regia* obecně „nejvybranějším patronům chymické pravdy“, zároveň je však z dikce a kontextu předmluvy zřejmé, že se obrací především na císaře Rudolfa. Sám sebe přirovnává k Aristotelovi a císaře implicitně k Alexandrovi Velikému a vysvětluje, že tajemství v knize obsažená sice zveřejnil, ale bez ústního poučení jim stejně nikdo neporozumí. To nemohlo být ničím jiným než pobídkou císaři, aby mu udělil osobní audienci, tehdy největší Maierovo desiderium.

Vraťme se zpět k Borboniovi. Ten patřil k významnému vědecko-literárnímu prostředí rudolfínské Prahy, které mohlo pro Maiera představovat nejpřirozenější prostředí, na něž by se v císařském sídelním městě obrátil, neboť jako literát se dříve než vědeckými, resp. lékařsko-alchymickými spisy profileoval jako učený humanistický básník ověřený titulem „*poeta laureatus*“.<sup>33</sup> Obecný význam a smysl této učené poezie i charakter jejích autorů přesně vystihuje Robert J. W. Evans: „*Latinské básně byly oblíbené nejen pro své formální a estetické možnosti, ale zejména jako forma výpovědi o intelektuálním prostředí, v němž vznikaly. Elegie, satira, náhrobní nápisy, carmen gratulatorium, chvalořeči a proslovy na pohřbech, řeč oslavující vítězství či významného hosta představovaly literární formy, které pokrývaly celý rozsah lidské zkušenosti a mezi vzájemně spřátelenými humanisty plnily funkci společného ‚jazyka‘. Zároveň prokazovaly erudici, kultivovaly četné narážky, historické, antikvářské či filologické zájmy, hru se slovy a emblematickou, tj. celou komplikovanou symboliku manýrismu. Byla to tour de force vycházející ze známých vzorů, určená početně omezenému a vybranému obecenstvu. Svou podstatou byla rovněž elitářská, ba esoterická, hluboce spjatá s hierarchickou kulturou, na jejímž vrcholu stál filosof-císař a jejíž stupně se měřily podle dvorských ctností a privilegií ducha.*“<sup>34</sup>

Po Borboniovi je třeba z protagonistů tohoto rudolfínského básnického okruhu zmínit slezského lékaře Caspara Dornavia (1577–1631), jenž byl několik let činný v Praze a roku 1608 se stal rektorem gymnázia ve Zhořelci. S Maierem mohl tohoto humanistu seznámit právě Borbonius.<sup>35</sup> Dornavius byl autorem vysoce erudované poezie na různá přírodovědná a filosofická témata<sup>36</sup> a roku 1619 zařadil do své antologie básní *Amphitheatrum sapientiae*

---

<sup>33</sup> Získání tohoto titulu Maier komentoval ve svém básnickém díle *Hymnosophia*: „*Já, jenž v Padově byl již dříve ověřen vavřínovým věncem, Ti slibuji, že básněmi nebudu opěvat marné věci tohoto světa, nýbrž jen velké činy Boží.*“ *Hymnus XXVI.*

<sup>34</sup> Evans (1997), s. 180.

<sup>35</sup> Leibenguth (2002), s. 43.

<sup>36</sup> Evans (1997), s. 183. O Dornaviovi viz *Rukověť* (1966–1982), I, s. 56n.

*socraticae joco-seriae*<sup>37</sup> Maierovo dílo *Lusus serius* (Oppenheim 1616), v němž je Mercurius prohlášen za krále všech minerálů, rostlin i živočichů prospěšných člověku.<sup>38</sup>

Dále jmenujme klíčovou a v mnoha ohledech nejvýznamnější postavu tehdejší chymie nejen v Praze, ale v celé střední Evropě, Oswalda Crolla (kol. 1560–1608), autora dvou vlivných děl vydaných společně v jednom svazku – *Basilica chymica* a *De signaturis internis rerum* (Francofurti 1609). Ta můžeme označit za nejvýznamnější původní hermetická díla vzniklá v rudolfínské Praze v širším okruhu císařského dvora.<sup>39</sup> Borbonius si Crolla vážil jako „dobrého chymika“ a jeho léky, popsané v *Basilica chymica*, aplikoval ve své lékařské praxi.<sup>40</sup> Od Crolla vedou cesty k dalším osobnostem, které se s ním přátelily a uvedly básněmi obě jeho základní díla. K nim patří v první řadě Nicolaus Maius (po roce 1551–1617), který v letech 1601–1608 působil jako horní hejtman v Jáchymově<sup>41</sup> a roku 1601 byl také císařem jmenován apelačním radou.<sup>42</sup> Dochovalo se několik dokladů o jeho zájmu o alchymii, například překlad Ripleyho *Knihy klíčů*, který byl dedikován Rudolfovi II.<sup>43</sup> V intencích našeho zkoumání je však významnější, že je Maius autorem rukopisné varianty Lamspringova *Tractatus de lapide philosophorum*,<sup>44</sup> pojednání, které je významné svou koncepcí bezprostředně předjímající Maierovo pojetí alchymické emblematiky v *Prchající Atalantě*.<sup>45</sup> Ve výčtu potenciálních Maierových vědeckých kontaktů nelze opominout Michaela Sendivogia.<sup>46</sup> Ani u tohoto protagonisty rudolfínské alchymie nemáme bohužel žádnou přímou zprávu o jeho vztahu k Maierovi, nicméně Maierovo dílo *Symbola aureae mensae duodecim nationum* (Francofurti 1617) nám poskytuje zcela jasný důkaz úcty, již u Maiera

---

<sup>37</sup> Šlo o antologii ironických chvalořečí určenou pro školní četbu. Viz Leibenguth (2002), s. 61.

<sup>38</sup> Alchymickými aspekty Dornaviovy antologie se zabývá Secret (1992–1996).

<sup>39</sup> Přestože je Crollovo dílo zasvěceno lékařské alchymii, tedy velmi blízké Maierovu vlastnímu zájmu, cituje je Maier jen sporadicky. O něco více čerpá z díla císařova osobního lékaře a mineraloga Anselma Boëthia de Boodt *Gemmarum et lapidum historia* (Hanau 1609), avšak odtud převzaté informace vyjímá z jejich původního empirického a aristotelského kontextu a vykládá je v rámci svého pojetí hermetické filosofie.

<sup>40</sup> Borbonius se s Crollem seznámil již roku 1597 v Řezně při návratu z Basileje. Viz Gellner (1938), s. 57–58.

<sup>41</sup> Jak připomíná Leibenguth, Maier mohl jáchymovské stříbrné doly navštívit roku 1603 při své cestě do Uher. Viz Leibenguth (2002), s. 43, pozn. 98.

<sup>42</sup> Viz *Rukověť* (1966–1982), III, s. 242n.

<sup>43</sup> Evans (1997), s. 251. Viz Ramplingová (2011).

<sup>44</sup> Salzburg, Universitätsbibliothek, sign. M I 92.

<sup>45</sup> Maier ve svém díle *Symbola aureae mensae duodecim nationum* (Maier [1617b]) Lamspringův traktát zmiňuje a jeho vyobrazení označuje jako „emblematická“ (s. 272).

<sup>46</sup> Sendivogius byl v úzkém kontaktu s alchymii oddaným měšťanem Ludvíkem Korálkem, erbovním pánem Janem Danielem Kaprem z Kaperštejna a doktorem Václavem Lavínem. Viz Pejml (1933), s. 59n.

Sendivogius požíval.<sup>47</sup> Otázkou zůstává, zdali pouze na základě své znalosti jeho spisu *De Lapide Philosophorum, Tractatus duodecim, e Naturae Fonte, et manuali Experientia deprompti* (1. vydání [Praga] 1604), případně jeho dalších děl vydaných do roku 1617,<sup>48</sup> nebo na i základě osobního setkání.

## 2.4 Maierovo jmenování císařským služebníkem a jeho nobilitace

Jak uvádí Maier v již citovaném dopise Augustovi z Anhaltu ze 14. srpna 1610, přerušil na přelomu roku 1608 a 1609 na delší dobu pobyt v Praze, neboť brzy zpozoroval, že se císař „zabývá jinými záležitostmi“.<sup>49</sup> Ať již to byly záležitosti politické v souvislosti s jeho mocenským sporem s bratrem Matyášem či tlak ze strany českých stavů, které v té době stupňovaly své úsilí o vydání *Majestátu náboženských svobod*, jisté je, že ani traktát *Von der waren weisse und ardt der tingirung* mu ke vstupu do císařových komnat nepomohl a že se tento Maierův spisek dokonce k císaři s největší pravděpodobností nikdy nedostal.<sup>50</sup> Proto se Maier podle již dřívějšího dopisu (zhruba z přelomu let 1608–1609) obrátil na „jistá“ říšská knížata. Jak vyplývá z kontextu, bezpochyby hledal pomoc u Augustova nevlastního bratra Kristiána z Anhaltu, politického vůdce Unie, od něhož měl podle vlastních slov obdržet různé písemnosti i s pečeti.<sup>51</sup> Podle názoru Erika Leibengutha ukazují na Kristiánovo přispění v této věci i slova z dedikace Maierova spisu *Viatorium, hoc est, de montibus planetarum septem seu metallorum* (Oppenheimii 1618),<sup>52</sup> přičemž podle téhož autora mohl spojení Maiera s Kristiánem zprostředkovat ještě na sklonku svého života Oswald Croll.<sup>53</sup>

Teprve po návratu od Kristiána z Anhaltu (či jiného šlechtice s dobrými kontakty s císařským dvorem) s obdrženými doporučujícími písemnostmi (tedy nejpozději uprostřed roku 1609) se Maierovi podařilo proniknout k císaři, který jej vzápětí nato jmenoval svým

---

<sup>47</sup> Karin Figala hodnotí jeho vliv následujícími slovy: „Sendivogius byl ceněný a vlivný autor. Jeho díla vyvolávala rozruch a vycházela v mnoha vydáních. Cenil si jej Oswald Croll, Michael Maier ho řadil mezi největší alchymisty všech dob. Vedl obsáhlou korespondenci s Johannem Glauberem a Thomas Vaughan vycházel ve vlastních názorech v první řadě z textů Sendivogiových. Sám Isaac Newton ho studoval a po celý život si z něj pořizoval rozsáhlé výpisky. Sendivogiův koncept vzdušného ledku je pro mnohé historiky chemie milníkem na cestě k objevení kyslíku.“ Heslo „Sendivogius, Michael“, in: Priesner – Figala (2006), s. 275, 333.

<sup>48</sup> *Dialogus Mercurii, Alchymistae et Naturae*. Auctore eo, QUI DIVI LESCHI GENUS AMAT (Coloniae 1607); anagram „Angelus doce mihi ius“, *Tractatus de Sulphure* (Coloniae 1616).

<sup>49</sup> „...mit andern gescheften occupiret“, cit. Leibenguth (2002), s. 44.

<sup>50</sup> Maier jej později zaslal Mořici Hesenskému, viz Neumann (1993), s. 310; Leibenguth (2002), s. 44.

<sup>51</sup> Dopis Augustovi z Anhaltu, list 58v, viz Leibenguth (2002), s. 44.

<sup>52</sup> Maier se v ní na Kristiána z Anhaltu obrací slovy: „eum [librum] Celsit[udini] Tuae, grati animi causa, haud immemor ab ea in me tantae beneficentiae olim effusae, dedicare et offerre non dubitavi.“ Maier, *Viatorium* (1618), s. 4.

<sup>53</sup> Leibenguth (2002), s. 44.



služebníkem a udělil mu titul *comes palatinus*. To mohlo nastat teprve tehdy, když již byly vztahy mezi Kristiánem a císařem po aféře kolem Crollovy smrti, při níž vyšla najevo Anhaltova protihabsbursky orientovaná konspirativní činnost, urovnány.<sup>54</sup> Není jistě náhodou, že Maierův pražský tisk *De medicina regia & vere heroica, Coelidonia* nese datum 7. července 1609, tedy spadá právě do období, kdy se Maierovy šance na přijetí u Rudolfa II. zvyšovaly.

Zdá se, že na začátku pražského pobytu stál Maierovi nejbližší – vedle Matyáše Borbonia – právě Oswald Croll, a to nejen odborně, ale nejspíše také společensky. Mohl to být on, kdo se Maiera na Borboniovo doporučení v Praze ujal a během poměrně krátké doby, tj. do své smrti (od léta do listopadu 1608), s ním mohl spolupracovat a uvést jej do pražského umělecko-vědeckého prostředí. Dokonce se vnucuje i domněnka, že po Crollově smrti to mohl být právě Maier, kdo na krátký čas převzal jeho úlohu diplomata či spíše zprostředkovatele mezi českou stavovskou obcí a Kristiánem z Anhaltu.

Další důležitou otázkou je problém Maierova vlastního pobytu na dvoře Rudolfa II. a jeho údajného jmenování do funkce císařova osobního lékaře. Většina interpretací vychází ze skutečnosti, že Maier sám se později, tj. po opuštění Prahy, označoval jako císařský dvořan či dokonce císařův osobní lékař. Titulní strany většiny jeho děl ho shodně označují za bývalého císařova dvořana (*aulicus caesareus*).<sup>55</sup> Ve svém nejvýznamnějším lékařském díle *Civitas corporis humani* (1621) se tituluje jako dvorní lékař císaře Rudolfa II. (*olim Caes[aris] Maiest[atis] Rudolpho II. aulico Medico*). Stejně se označuje i v rukopisném traktátu *Scala arcis philosophicae gradibus octodecim distincta*,<sup>56</sup> který po 29. dubnu 1611 zaslal Mořici Hesenskému (*Authore Michaelae Maiero [...] sacrae Caes[areae] Mai[estatis] medico aulico*), když se u tohoto říšského knížete ucházel o službu. Jako „*olim medicus Caes[areus]*“ se Maier označuje v nápisu, který tvoří součást jeho portrétu na rytině publikované v dílech *Atalanta fugiens* (1617, 1618), *Symbola aureae mensae duodecim nationum* (1617) a *Septimana philosophica* (1620). V dedikaci *Prchající Atalanty* „*městské radě svobodného říšského města Mülhausenu v Durynsku [...] a nejbdělejšímu městskému písaři této rady Kryštofu*

---

<sup>54</sup> Kristián z Anhaltu se o toto urovnání jistě snažil, jak ostatně ukazuje výše zmiňované předání části Crollovy pozůstalosti z března 1609. Již dříve patřil k těm, jimž Rudolf II. děkoval za obdržení umělecká díla. Viz Evans (2002), s. 218. Podrobně k aféře Hausenblasová (2002a).

<sup>55</sup> *Arcana Arcanissima* (1614), *Symbola aureae mensae duo-decim nationum* (1617), *De Volucris arborea* (1619), *Verum Inventum* (1619), *Septimana philosophica* (1620) a *Cantilenae intellectuales* (1622).

<sup>56</sup> Gesamthochschulbibliothek Kassel, sign. 2° Ms. chem. 11; viz Leibenguth (2002), s. 479.

Reinartovi“, o sobě tvrdí, že působil v blíže nespecifikované „lékařské radě Jeho císařského majestátu Rudolfa II.“.<sup>57</sup>

Z dochovaných seznamů dvora z let 1576–1612, které ukazují základní tendence vývoje neustále narůstajícího početního stavu, se dozvídáme, že měl-li Rudolf II. na svém dvoře na počátku své vlády v roce 1576 pouhé dva lékaře, v letech 1601–1612 pečovalo o jeho stále se zhoršující zdraví již pět až sedm lékařů. Jméno Michaela Maiera však mezi nimi nenacházíme.<sup>58</sup> Protože se však tyto seznamy dochovaly jen k některým rokům, a navíc mnohdy ještě nezachycují aktuální personální stav dvora, byly při pátrání po stopách Michaela Maiera na císařském dvoře prohlédnuty také výplatní knihy dvora (*Hofzahlamtsbücher*), které zachycují všechny osoby, jimž byl vyplácen ať již pravidelný měsíční plat, či pouze odměna za mimořádné služby, jež panovníkovi poskytly.<sup>59</sup> Ani zde se však rodák z Holštýnska nevyskytuje.<sup>60</sup>

Evidenční a účetní prameny tedy jeho činnost u dvora Rudolfa II. nepotvrzují. Přesto však existují dokumenty, které přímo či zprostředkovaně naznačují, že Maier nejenže byl v kontaktu s císařem, ale také pro něj pracoval. Mezi ně patří především tzv. *Dienstbrief* Michaela Maiera a dále spisy, které vznikly při přípravě jeho nobilitační listiny.

*Dienstbrief*, datovaný 19. září 1609, jehož opis se dochoval v říšských registrech v Haus-, Hof- und Staatsarchivu ve Vídni, nás informuje o tom, že jeho císařský majestát „*milostivě shledali, povšimli si a zpozorovali počestnost, poctivost, obratnost, dobré mravy, ctnost a rozumnost, v nichž je [tento] počestný [muž] znalý a nám a Říši milý, věrný Michael Meier, doktor lékařství a filosofie známý, také jeho věrné, poslušné a ochotné služby, které on nám, Sv. říši a našemu chvályhodnému domu rakouskému chce nadále prokazovat [...] a tudíž s rozvážnou myslí, dobrou radou a správným vědomím jmenovaného Michaela Maiera jako našeho císařského služebníka milostivě přijímáme [...] a míníme, ustavujeme a chceme, aby Michael Maier také nyní [a] nadále byl ostatními jako náš služebník uznáván, psán a ctěn. Také všechny pocty, exemption, svobody, prospěch, právo a oprávnění má mít, jimž se naši ostatní [služebníci] těší, je používají a užívají, od práva a zvyku nikým nebráněno. Přece [však] má v našich službách a věcech, které my potřebujeme, věrně sloužit, náš užitek*

---

<sup>57</sup> „*tum Caesareae Majestati Rudolpho II. a consiliis medicis esistenti.*“ *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis naturae chymica* (Oppenheim 1617), s. 4; viz Maier (2006), s. 40.

<sup>58</sup> Hausenblasová (2002b), s. 404–405. K funkci dvora tamtéž, s. 52–56.

<sup>59</sup> Viz Sapper (1982); Pánek (1995).

<sup>60</sup> V seznamech dvora i ve výplatních knihách byl nalezen pod tímto jménem pouze podkovář harcířů (*Hufschmied*) Michael Maier – viz Hausenblasová (2002b), s. 327, položka 61/104, viz též Hofkammerarchiv, Wien, HZAB 1610, Bd. 61, fol. 473v–474r.

*podporovat, škodám a újmám se vyvarovat a jinak vše to, co věrný služebník svému pánu povinen jest, má činit.*<sup>61</sup>

Právní pořízení bylo potvrzeno podpisy Leopolda von Stralendorfa, tajného rady a říšského vicekancléře, Johanna Barvitia, dvorního rady, a Kaspara Sartora, registrátora říšské dvorské kanceláře.

Podle *Dienstbriefu* byl tedy Michael Maier jmenován císařským služebníkem, avšak bez bližší specifikace, v čem má jeho služba spočívat. Protože v textu není ani zmínka o tom, že by mezi jeho povinnosti měla patřit lékařská péče o císaře, je pravděpodobné, že Maier opravdu na toto místo přijat nebyl. Obecná formulace, podle níž byl Maier prostě přijat mezi císařovy služebníky, by naopak ukazovala na to, že tento lékař a učenec měl rozmnožit řadu dvořanů, kteří byli označováni v seznamech dvora jako „hofdiener“ a jejichž funkce byla většinou pouze čestná, mnohdy bezplatná, a jejichž pobyt u dvora tak naplňoval pouze roli reprezentační. K jejich povinnostem patřilo např. doprovázet císaře na jeho cestách a vzbuzovat tak zdání početného dvora a tedy i mocného panovníka, jenž se tímto dvorem obklopoval.<sup>62</sup> Tuto domněnku potvrzuje také sám Maier, když ve svém dopise Johannu Hartmannu Beyerovi z roku 1617 píše, že císař Rudolf II. „jmenoval mě dvorním lékařem, ale přece takovým způsobem, že jsem zůstal samostatný a bez zaměstnání, takže jsem musel žít na vlastní náklady [...]“. V dopise dále uvádí, že mu císař „propůjčil přehojná privilegia palatinátu. Po velkých nákladech vynaložených na tuto věc a poté, co jsem se z ní dlouho snažil získat prospěch, odcestoval jsem před sedmi lety z Prahy do Lipska [...]“.<sup>63</sup>

Otázkou však stále zůstává, zda se Maier, který v přímých, tj. z činnosti dvora vzešlých pramenech jako jeho člen uváděn nebyl, později k dvorské příslušnosti hlásí oprávněně

---

<sup>61</sup> Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien, Reichsregister Rudolf II., Bd. 32, fol. 129v–130r, nedatováno; „[...] bekennen öffentlich mit dißem brief und thuen kund aller meniglich, das wir gnediglich angesehen, wahrgenomen und betrachtet, die erbarkeit, redlicheit, geschicklichait, guete sitten, tugent und vernunft, darinnen der ersam gelehrt, unser und des Reichs lieber getreuer Michael Meierus, der medicin und philosophey doctor, vor uns berüemet würdet. Auch die getreuen, gehorsamen und willigen dienst, so er uns, dem Hl. reich, und unserm löblichen hauß Österreich, hinfüro zuerzaigen [...]. Und darumb mit wolbedachtem mueth, guetem rath und rechter wissen, ermelten Michaeln Meyer, zu unserm Kayen diener gnediglich an- und aufgenommen haben [...]. Und mainen, seczen und wollen, das er Michael Meierus, auch nun hinfüro unser diener sein von meniglich dafür gehalten, geschriben, geehrt und genent werden. Auch alle und begeliche ehr würde, exemption, freyheit, vortl, recht und gerechtigkeit haben soll und mag, deren sich andere unsere diener freuen, gebrauchen und geniessen, von recht oder gewonheit von allermeniglich unverhindert. Doch solle er in unsern diensten und sachen, darzu wir ine gebrauchen, zum theulichsten zu dienen, unsern nucz und fromen zubefürdern, schaden und nachtail zu wahrnen und zuwenden und sonst alles das, was ainen getreuen diener, seinem herrn zuthun gepürt, schuldig sein [...]“. Transkripce a překlad Jaroslava Hausenblasová.

<sup>62</sup> I mezi těmito „hofdiener“ se vyskytovali lidé, kteří pro císaře měli mimořádný význam. K nim patřil např. již zmiňovaný Michael Sendivogius (Michal Sendivoj ze Skorska), který je uváděn ve dvorských seznamech po roce 1601 v rubrice „andere Hofdiener“ – viz Hausenblasová (2002b), s. 276, položka 30/13.

<sup>63</sup> Dopis je datován ve Frankfurtu nad Mohanem, 28. října 1617, SUB Frankfurt, sign. Ms. Ff. J. H. Beyer A, Nr. 161, edice dopisu Leibenguth (2002), s. 464–471. Jak bylo výše uvedeno, z Lipska se Maier obrátil dopisem na Augusta z Anhaltu 14. srpna 1610, tj. Prahu Maier opustil patrně někdy v polovině roku.

a proč. Přes uvedené výhrady se zdá, že odpověď na tuto otázku může být s největší pravděpodobností kladná. Maier byl jmenován císařským služebníkem, avšak nikoliv císařovým osobním lékařem. Je pravděpodobné, že pokud by se v císařově blízkosti zdržel déle a kdyby Prahu již v roce 1610 neopustil, jeho jméno by se v pramenech (tj. v seznamech dvora či ve výplatních knihách) pravděpodobně objevilo. Je proto zcela logické, že Maier sám sebe jako (bývalého) císařova dvořana označuje. Pobyt u dvora a služba panovníkovi byly samozřejmě v tehdejší době tou nejlepší vizitkou a doporučením každého uchazeče o další službu a podporu pro jeho práci a uvádění této skutečnosti bylo jistě určitým druhem reprezentace, jako tomu bylo např. v případě nápisu na Maierově portrétní mědirytině (viz níže).

Císař však neoceníl Maierovy zásluhy jen tzv. *Dienstbriefem*, který ho opravňoval hlásit se k Rudolfovu dvoru až do konce života. Neméně důležitá byla jeho nobilitace a udělení titulu *comes palatinus*. Koncept nobilitační listiny z 29. září 1609 se spolu s dopisem Michaela Maiera, v němž císaře žádá o udělení privilegia používat erb a o povýšení do šlechtického stavu, dochoval v Allgemeines Verwaltungsarchiv ve Vídni.<sup>64</sup> Zatímco text Maierova dopisu je zajímavý především pro pochopení alchymické symboliky jeho erbu (viz dále), je znění nobilitační listiny důležité pro poznání mimořádného významu, jenž Maier pro císaře jistě měl. Císař v této listině udělil Maierovi erb a povýšil ho dědičně do šlechtického stavu. Tato skutečnost byla jistě důležitá především z prestižních důvodů – povyšovala majitele této listiny společensky. Kromě toho ale hodnost *comes palatinus*<sup>65</sup> umožňovala Maierovi činit důležité právní úkony, z nichž mnohé mu mohly zajistit i finanční přísun. Císař Maierovi udělil tento titul pro jeho mimořádné zásluhy a schopnosti: „*Podle důvěryhodného svědectví jsme byli zpraveni o tom, že jsi, Michaele Maiere, pocházející z čestného rodu, věnoval od prvního roku mimořádnou péči rozvoji ducha, studiu věd a umění, následoval jsi společenství Múz a získal jsi odtamtud bohatou kořist, totiž rozsáhlé vzdělání, znalost věcí, slavné jméno a pověst, a dokonce sis zasloužil jako nejvyšší hodnost vavřín, doktorát svobodných umění*

---

<sup>64</sup> Viz inventář k fondu Standeserhebungen – von Frank (1972), s. 179: Maier Michael, Dr. phil. et med., Adstd., exemptio fori, ad personam: Palatinat, Prag 29. IX. 1609, (R) u. (WB II, 114). Omyl, ke kterému došlo při pořádání fondu, kdy byl ke složce lékaře Michaela Maiera přiřazen spis právníka Michaela Maiera, způsobil, že v literatuře byl s touto osobou často zaměňován a byly mu přisuzovány úřady a funkce, které neobsazoval – viz Hubicky, heslo „Maier, Michael“, in: *Dictionary of Scientific Biography* (1974), IX, s. 23n.; Evans (1997), s. 247, uvádí Maierovu funkci sekretáře u Rudolfova dvora; na omyl upozornili již Figala – Neumann (1985), s. 308, pozn. 29.

<sup>65</sup> *Comes palatinus*, tj. falckrabí, palatin. Z původně důležité soudní a správní říšské funkce v raném středověku se postupně vyvinul titul, jehož držitel měl právo vykonávat právní úkony, specifikované podle druhu a stupně uděleného palatinátu. Další varianty tohoto titulu jsou *Comes Imperialis Consistorii*, tj. hrabě císařské rady, a *Sacri Lateranensis Palatii Aulaeque nostrae Caesariae et Imperialis Consistorii Comes*, tj. hrabě svatého lateránského paláce a císařského dvora a říšské rady. Za pomoci s výkladem znění nobilitační listiny a popisu erbu děkují dr. Jakubu Hrdličkovi z Archivu hl. m. Prahy.

*a doktorát na lékařské fakultě. Proto jsme zajisté nemohli opominout to, abychom tě zaopatřili dokladem na znamení naší milosti. Proto jsme ze své vlastní vůle, na základě jisté znalosti, po důkladném zvážení, s pomocí Boží a z plnosti císařské moci tebe, řečeného Michaela Maiera, povýšili a učinili hrabětem Svatého lateránského paláce, našeho císařského dvora a císařského konsistoria a udělili ti blahosklonně titul hrabě dvora [...].“<sup>66</sup>*

Podle dalších ustanovení v listině měl Maier i jeho potomci právo v celé římské říši ustavovat veřejné notáře a řádné soudce, veřejně přešetřovat a přezkušovat záležitosti nemocných a trpících lidí, také mostů a cest, výše uvedené výroky a svědectví zveřejňovat a ověřovat svou pečeti. Mohl provádět stejné úkony, které přináleží veřejným notářům, dále byl oprávněn vydávat řády a stanovy různým bratrstvům a společenstvím nebo například legitimovat nemanželské děti. Uvedený přehled je pouze tím nejdůležitějším, k čemu získal Maier spolu s nobilitací a formálním přijetím za císařského služebníka právo. Jeho další životní osudy a především fakt, že se mu nedostávalo finančních prostředků, nasvědčují tomu, že neměl možnost získaná privilegia patřičným způsobem obrátit ve svůj prospěch.

#### 2.4.1 Symbolika Maierova erbu

Z hlediska Maierových alchymicko-lékařských zájmů je bezpochyby nejvýznamnější součástí nobilitační listiny popis jeho erbu, k němuž se dochovalo i dobové barevné vyobrazení (obr. 54),<sup>67</sup> jež sice není významné z uměleckého hlediska, ale spolu s popisem přispívá k přesnější analýze jeho ikonografie. Ta vychází – v heraldickém kontextu vzácně – jak z alchymické symboliky, tak i z Maierova *curricula vitae*. Popis erbu v nobilitační listině zní následovně: „[fol. 19r] *Totíž štít, ve dví kolmo podélně na dvě rovnocenné části rozdělený, kterážto pravá černá orla ve vzduchu letícího, bílého neb stříbrného, majícího řetězem zlatým připoutanou ropuchu žlutavé barvy, po zemi krácející, levá pak bílá neb stříbrná, při spodku zelenavý peň se třemi větévkami vavřínovými, představují. Na štít položeny dvě spočívají přilby, otevřené neb mřežované, korunou zlatou, na ně položenou, ozdobené, kterážto první na pravé straně přikrývadly bílými a červenými, druhá pak na levé šafránovými a černými, z obou stran kolem*

---

<sup>66</sup> Allgemeines Verwaltungsarchiv, Wien, Standeserhebungen, fasc. Maier, Michael, fol. 3r–4r: „*Edocti itaque fide digno testimonio te Michaelem Maieru[m] honestis parentibus ac maioribus natus, virtutis et bonarum literarum atque artium studia, a prima [škrtnuto: inventuta tua semper] aetate singulari cura habuisse, Musarumque Castra secutum esse, atque ampla inde spolia copiosam scilicet eruditionem, rerum experientiam, nominisque et famae celebritatem usque adeo reportasse summo in liberalibus artibus et facultate Medica honore Doctoratus scilicet Laurea insigniri merueris praetermittere sane noluimus quin insigni aliquo gratiae nostrae documento te benigne ornandum susciperemus. Ac proinde motu proprio, ex certa nostra scientia, animoque bene deliberato, sano accedente consilio deque Caesariae nostrae potestatis plenitudine te predictum Michaelem Maierum Sacri Lateranensis Palatii Auleique nostrae Caesariae et Imperialis Consistorii Comitem fecimus, creavimus, ereximus, et Comitis Palatini titulo clementer insignivimus [...].“ Překlad Jakub Hlaváček.*

<sup>67</sup> Allgemeines Verwaltungsarchiv, Wien, Wappenbuch II, fol. 114r.

rozprostřenými (vlastně kolem létajícími) okrášlené. [fol. 19v] *A z vrchu dále tohoto peň s větvičkami ve všem jako dole, pak hrdlička své barvy, v zobáku zlatý prsten s velkým drahokamem, vynikají.*<sup>68</sup>

K návrhu erbu se dochoval cenný dokument, Maierův dopis císaři Rudolfovi II.,<sup>69</sup> v němž jej explicitně žádá o udělení figury na levé<sup>70</sup> straně erbu: „*Nejmilostivější císaři, jak říká Avicenna, pravý hermetický filosof ve své Porta Elementorum, orel, který letí vzduchem, a ropucha, jež leze po zemi, představují mistrovství;*<sup>71</sup> *orlem měl na mysli létající část obecného živého stříbra a pozemskou kráčející ropuchou fixní díl země, z nichž obou společně vzniká hermetický lék a tinktura mudrců, jak potom s velkým potěšením obšírněji vysvětlím Vašemu Majestátu.*“<sup>72</sup> V následujícím textu Maier mj. žádá císaře, aby mu byly na erb dědičně dány dva helmy, jak je tomu zvykem u šlechticů v Rakousku. Symbol orla spojeného s ropuchou<sup>73</sup> Maier považoval bezpochyby za velice významný a patrně i výmluvný pro pochopení metafyzického principu, na němž bylo založeno působení jeho alchymického léku. Ve smyslově poutavé podobě artikuloval základní kánon hermetismu, lapidárně rozvedený v proslulé *Smaragdové desce* Herma Trismegista, tedy spojení sil „horních“ (nebeských či astrálních) a „dolních“, tedy skrytých v zemi čili ve hmotě. Ve svém díle *Symbola aureae mensae* Maier tuto symboliku použil na vyobrazení Avicenny, který na něm představuje „vládce arabského národa“ a reprezentuje jeho alchymické aspirace (obr. 55).<sup>74</sup> Maier Avicennův symbol podrobně komentuje a rozvádí: „*Orel letící vzduchem neznačí nic jiného než Lunu neboli Junonu, Venuši a Beju; ta je zajisté prchavá a volatilní a na způsob orla neustále vylétá k samotným mrakům a vpouští si do očí sluneční paprsky. Tato materie, ať již*

<sup>68</sup> Allgemeines Verwaltungsarchiv, Wien, Standeserhebungen, fasc. Maier, Michael: [fol. 19r] „*Scutum videlicet, secundum longitudinem perpendiculariter in duas aequalis partes diuisum, quarum dextra nigra Aquilam per aerem volentem, candida[m] siue argenteam, habens catena aurea connexa[m] bufonem subflauo coloris, per terram gradientem, sinistra vero candida siue argentea in basi virentem truncum cum tribus lauri ramis representent. Scuto incunabat duae galeae apertae siue clathrae corona aurea superimposita, decorae, quarum una dextra lateri phaleris candidis et rubeis, altera vero sinistra croceis et nigris, utrinque circumvolitantibus ornatae, [fol. 19v] innitantur. Et e uertice quidem huius truncus cum ramis ut inferius in summo, vero illius Turtur sui coloris in rostro aureo[m] annulum cum gemma maiuscula gestans, appareant.*“

<sup>69</sup> Allgemeines Verwaltungsarchiv, Wien, Standeserhebungen, fasc. Maier, Michael, fol. 24r–v. Dopis není datován, ale z jeho obsahu zřetelně vyplývá, že musel být napsán nedlouho před udělením erbu.

<sup>70</sup> Ve výše citovaném popisu jsou strany erbu z hlediska heraldicky správného blasonování prohozeny.

<sup>71</sup> Jde o obvyklý terminus latinských alchymických traktátů – *Magisterium*, vrchol a dokonání Velkého Díla.

<sup>72</sup> Allgemeines Verwaltungsarchiv, Wien, Standeserhebungen, fasc. Maier, Michael, fol. 24r, viz též vyobrazení erbu ve Wappenbuch II, fol. 114r.

<sup>73</sup> Podle de Jong (1969), s. 2, je ropucha spojená řetězem s orlem emblém z Colonnova díla *Hypnerotomachia Poliphili* (Venezia 1499) a později tento motiv proslavily Alciatiho emblémy. Jak autorka dodává, ačkoli Maier toto vyobrazení bezpochyby znal, nemusí z nich být alchymický emblém odvozen, neboť ropucha a orel se objevují v alchymické symbolice již před 15. stoletím. Domnívám se, že de Jongová zaměnila zmíněný motiv za jiný, neboť tento emblém se v Alciatiho díle nenachází.

<sup>74</sup> Maier, *Symbola aurea* (1617), s. 192.

*odkudkoli pochází, je milována sluncem, jehož světlo má ráda. Je to dáno tím, že slunce samo má svůj původ v živém stříbru, jehož je filosofický orel součástí. [...] O ropuše se soudí, že je protikladná vzduchu, neboť miluje protikladný živel, totiž zemi, po níž jediné si loudavě vykračuje; nikdy se nesvěřuje jinému živlu, svou přetěžkou hlavou hledíc k zemi. Což je příčinou, proč označuje filosofickou zemi, poněvadž nemůže létat, jsa pevná a tvrdá; pročež je základem a fundamentem nad ní zbudovaného zlatého domu. Kdyby tato země nebyla v díle, vzduch by odletěl a oheň by neměl potravu, ani voda jímadlo. Je čímsi na způsob nádoby obsahující ve svém břiše ostatní živly, a také je jejich nejpevnějším poutem, které zabraňuje jejich vzájemnému oddělení. [...] Je to jakýsi Chaos v zemské formě, který se skrývá na utajených místech neboli ve studnách, odkud je třeba jej vytáhnout.“<sup>75</sup>*

Srovnání popisu symbolického motivu orla a ropuchy v dopise císaři Rudolfovi II. a ve výše citovaném díle přesně ukazuje mnohotvárnost, ba přímo proteovský charakter jazyka alchymie, jehož cílem bylo paradoxně odhalovat i skrývat zároveň. Označoval-li orel podle Maierova dopisu Rudolfovi II. „*létající část obecného živého stříbra*“, což by mohlo být vykládáno například jako výpary rtuti, z druhého citátu vysvítá, že autor ve výkladu symboliky létajícího orla používá výrazu *rtuť* (*argentum vivum*, živé stříbro) pouze analogicky – nemá na mysli konkrétní chemický prvek, ale srovnává jeho smyslově vnímatelné vlastnosti, jeho „signatury“, s určitými stavy proměn „filosofické“ látky utajovaného složení. Ta byla zpracovávána pomocí destilací nebo sublimací a tím „separována“ na dvě části (např. destilát a neoddestilovatelný zbytek), které byly obecně popisovány, přesněji řečeno alegorizovány, jako „duše“ a „tělo“, „samec“ a „samice“ či „matka“ a „dítě“ a následně opět spojovány. Maierova slova ze *Symbola aureae mensae*, podle nichž „*slunce samo má svůj původ v živém stříbru, jehož je filosofický orel součástí*“, přesně zapadají do kontextu této symboliky, v níž se jedna látka „rodí“ z druhé.

Avšak v případě Maierovy ropuchy a orla nejde o symbolickou dvojici – byť se takovýto výklad nejvíce nabízí –, ale o trojici: k orlovi a ropuše neodmyslitelně patří i onen zlatý řetěz, který autor jen minimálně komentuje, ale bez nějž by obě protikladné části alchymické směsi nedržely pohromadě. V *Prchající Atalantě* doplňuje Maier k alchymické symbolice ropuchy tento bizarní komentář: „*v jakémsi lomu náležícímu biskupovi z Wiltonu byla v nitru velikého kamene po jeho rozbití nalezena živá ropucha se zlatým řetězem. Na biskupův příkaz byla uzavřena na stejném místě a ponořena do věčných temnot, aby se nenaplnilo zlé znamení. Stejně je tomu i s naší ropuchou: Také ona se vyznačuje zlatem, které však není vnějším, jako*

---

<sup>75</sup> Tamtéž, s. 199–200.

*řetěz vytvořený řemeslníkem, ale vnitřním, přirozeným zlatem, totiž zlatem kamene, které jini nazývají borax, chelonitis, batrachite nebo crapaudin nebo garatron.*<sup>76</sup>

Maier zde má symbolem zlatého řetězu – v aluzi na „*Aurea catena Homeri*“ – na mysli to, že ve hmotě je obsažen zvláštní všeprostupující a všeobsahující „duch světa“ (*spiritus mundi*), označovaný též jako „duše světa“, jehož výkladům se věnovali renesanční novoplatonikové (viz výše). Tento „duch“ nebo „duše“ byl jakýmsi prostředníkem mezi subjektem, tedy alchymistou, a objektem, tedy zpracovávanou materií, právě tak jako mezi „nebem“ a „zemí“ zmiňovanými v citované *Smaragdové desce*. Alchymisté jej považovali za „tajný oheň“, základní operační prostředek alchymie, který zajišťoval přechod od hmoty k duchu a *vice versa*.

Zmiňovaný extrémně rozšiřující způsob výkladu v principu jednoduchého laboratorního postupu, lapidárně vyjadřovaného známou formulací „*Solve et coagula*“ (Rozpušť a sraž), výmluvně ilustrují i další, zdánlivě bizarní vazby, do nichž vstupuje v Maierově *Prchající Atalantě* symbol ropuchy, tvořící téma pátého emblému: „*Přilož ropuchu k prsům ženy, aby ji napojila mlékem; žena poté zemře a ropucha mlékem ztloustne*“ (obr. 57), což Maier dále vysvětluje:

*„Ale aby někdo nepovažoval filosofy za tak kruté, že nařizují přiložit k ženě jedovatého plaza, je třeba vědět, že tato ropucha je plodem čili synem téže ženy, jenž se narodil obludným způsobem. Proto má přirozené právo čerpat matčino mléko a být jím vyživován. To, že matka umírá, není z jeho zlé vůle, neboť nemohl matku otrávit, když byl součástí jejich vnitřností a až do porodu byl živěn její krví.“*<sup>77</sup>

Hledat za touto symbolikou psychologické symptomy by nebylo na místě, i když na druhé straně je nepopíratelné, že bez rozvinuté obrazotvornosti a schopnosti srovnávat a analogicky poměřovat běžně nespojitelné významy jí nelze porozumět. S tím přirozeně souvisí i zájem řady alchymistů o mýty a poesii, tak příznačný právě pro Michaela Maiera.

Obraťme nyní pozornost ke druhé figuře erbu, která je svým umístěním heraldicky vpravo na čestnějším místě. Lze říct, že v této figuře je velmi dovedně spojena alchymická symbolika s aluzemi na Maierovo dosažené vzdělání a společenské postavení. Nejprve k prvnímu významovému okruhu: Tři výhonky na uťatém „pni“ se vztahují k alchymickým představám o povaze kovů. Podle nich jsou kovy ve svých přirozených ložiscích v zemi považovány za „živé“ a pomalu se vyvíjející ze svých nižších forem, které představují obecné kovy, ke svým dokonalým formám, představovaným drahými kovy. Alchymie má tento přirozený proces

---

<sup>76</sup> Maier (2006), s. 87.

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 87.



„pomocí umění“ pouze urychlit. Jsou-li obecné kovy ze země vytěženy, tedy jakoby vytrženy ze svých přirozených „matric“, jejich pozvolný vývoj ustává. Úkolem alchymie je tyto vytěžené kovy znovu probudit k jejich latentnímu životu, což bylo v rámci alchymické laborace symbolicky spojováno se zelenou barvou a s obnovením činnosti přírody provázeným jarním rašením a pučením.<sup>78</sup> V *Prchající Atalantě* je tento motiv připomenut pomocí pramene Hippokrené, jenž je zarostlý stále zeleným vavřínem – tím je naznačeno, že zmíněný pramen je jakožto univerzální rozpouštědlo schopen reinkrudovat kovy, tedy opět je učinit „syrovými“ a schopnými evoluce.<sup>79</sup> Pro alchymisty byla v této souvislosti významná i báje o Apollónovi a Dafné, již dávali do souvislosti s bájí o Hyakinthovi.<sup>80</sup> A v neposlední řadě je třeba připomenout, že vavřín coby rostlina zasvěcená Apollónovi měl i věštecký význam – delfská Pýthie měla, usedajíc na trojnožku, žvýkat listy vavřínu.<sup>81</sup> Tento věštecký význam by motiv vavřínu spojoval s klenotem na levé straně erbu, o němž pohovoříme vzápětí.

Pro druhý, osobní okruh významů je signifikantní nápis, který tvoří součást zmiňované Maierovy portrétní rytiny: „*Tři tituly jsem získal ve školách, tři od císaře. Toto jediné mi zbývá: Abych mohl v Kristu dobře žít a tak i zemřít. Michael Maier, hrabě císařské rady, atd., doktor filosofie a lékařství, císařský korunovaný básník, svobodný šlechtic,*<sup>82</sup> *kdysi lékař císařův atd.*“ Podle názoru Karin Figaly a Ulricha Neumanna<sup>83</sup> představují tři školské tituly doktoráty filosofie a lékařství a titul císařského korunovaného básníka, který Maier získal za studií na univerzitě v Padově, zatímco tři císařské tituly jsou falekrabě, osobní šlechtictví

<sup>78</sup> Paradoxně toto oživení mělo nastat po zásadní fázi alchymické laborace nazývané *putrefakce*, která byla symbolizována černou barvou, hnitím a smrtí, nicméně šlo o rozpuštění látky, nezbytné k jejímu očištění. Tento proces byl podobný *digesci* (trávení), která vyžadovala dlouhodobé mírné zahřívání v uzavřené nádobě, při níž docházelo k rozkladu substance na její výchozí složky, resp. na její *materia prima*, nazývanou též *chaos*. Viz Principe, heslo „Pracovní postupy“, in: Priesner – Figala (2006), s. 243–244.

<sup>79</sup> Motiv kmenů s hrubě otesanými větvemi (který se coby heraldická figura nazývá *ostrev*) jako součást alchymické symboliky nacházíme v rukopise *Buch der Heyligen Dreyfaldekeit*, datovaném do let 1410–1419, na vyobrazení Korunování Panny Marie, které se nachází mezi dvěma takto otesanými kmeny, na nichž visí čtyři erby provázené symboly čtyř evangelistů. Jde o aluzi na „*suchý strom*“ na hoře Hebronu, jenž se zazelená, až na něj zavěsí svůj štít poslední císař. Viz Purš (2008a), s. 103–104. Motiv zelené ratolesti na pahýlu se vyskytuje v podobném kontextu i v díle právníka Rudolfa II. Melchiora Goldasta *Monarchia S. Romani Imperii* (Hanau 1612), na jehož titulním listu sedí dvojhlavý orel s císařskou korunou na nově se zelenající ratolesti vyrůstající z pahýlu stromu. Motiv je provázen nápisem *Renovabitur*, který naznačuje, že jako orel obnovující své mládí v paprscích slunce bude obnoveno i impérium. Symbol vychází z románu o Alexandrovi a legendy o Fénixovi na suchém stromě (*arbor sicca*). Viz Irmscher (1993), s. 38.

<sup>80</sup> Mandosio (1992–1996), s. 518.

<sup>81</sup> Viz Biedermann (2002), s. 271.

<sup>82</sup> V originále „*Nobil[is] Exemptus*“. Podle nobilitační listiny obdržel Michael Maier privilegium „*exemptio fori*“, tj. byl osvobozen od povinnosti podléhat veřejným břemenům (např. daním) a pravomoci veřejných úřadů a soudů.

<sup>83</sup> Figala – Neumann (1985), s. 309.

a císařův lékař. Dodejme, že poslední titul je sporný, neboť v *Dienstbriefu* se nehovoří ani o funkci osobního, ani dvorského lékaře; snad jím mohl mít Maier na mysli svou příslušnost ke dvoru, byť nešlo o titul. Nicméně Maierem uváděný počet titulů (dvakrát tři) přesně odpovídá dvakrát třem výhonkům na dvou větvích a logicky by též vysvětloval opakování pravé figury erbu v klenotu.

Nejkrásnější, skutečný „klenot“ Maierova erbu (nejen v heraldickém smyslu), a zároveň i jeho nejpoetičtější prvek otevírající intimní průhled do Maierovy psychologie, představuje hrdlička nesoucí v zobáku prsten s drahým kamenem. Maier tímto motivem připomíná „augurské znamení“, jehož se dostalo jeho matce a o němž vypráví ve svém pražském tisku *De medicina regia*. Maier jej ve svém díle dává do souvislosti s úspěšným završením přípravy svého alchymického léku a rozvíjí tak širokou škálu analogií založenou na symbolice ptáků a jejich hnízda: „*Jak matérie, tak oheň vyžadovaly určité úpravy, jež jsem uskutečnil za několik týdnů nebezpečné práce, a konečně den po Velikonocích [roku 1604] jsem začal pracovat. Znal jsem matérii již rok a půl a dnem i nocí jsem horlivě zkoumal, zda je můj postup ve shodě s přírodou i s autory. Pak jsem konečně spatřil pět ptáků, z nichž někteří létali a jiní nikoli: Havrana, Páva, Holubici, Fénixe a Pelikána, to znamená, že jsem pozoroval pořadí všech barev, jak se o nich zmiňují filosofové.*<sup>84</sup> *Ptáky jsem vyjmul Z HNÍZDA a znovu je do něj vsadil, podle rad filosofů, to jest síru filosofů, která, jak jsem ji viděl a poznal, byla úplně jiná, než jsem se domníval dříve, jakož i Mercurius čili minerální vodu a z obou dvou pak vzniklý filosofický Mercurius. Ted' teprve jsem začal vzhlížet ke kdysi ohlášenému věštnému znamení, o němž mi vyprávěla matka, pokud je ovšem možné podobným věštbám důvěřovat. Tři dny před mým narozením pobývala matka s jedním mým příbuzným v létě kvůli duševnímu klidu na venkově, a když se tento příbuzný poněkud vzdálil, posadila se na trávnik a, nevím odkud nebo z jakého popudu, přiletěla hrdlička a usedla jí do klína. Matka se obdivovala její kráse a krotkosti, ale když ji chtěla lapit, hrdlička se znovu vznesla. Třebaže se toto mohlo stát čirou náhodou, mnoho lidí to považuje za dobré znamení. To já ovšem nerozhodnu, dokud mě Bůh, jemuž jedinému bude příslušet věčná sláva, neobdaří šťastnějším osudem.*“<sup>85</sup>

K symbolice usednutí ptáka do klína ženy uveďme, že ve své knize *Arcana Arcanissima*, (1614) zasvěcené podrobnému alchymickému výkladu egyptské, řecké a římské mytologie, Maier uvádí zvláštní způsob, jakým se měl roztoužený Jupiter zmocnit Junony – proměnil se

---

<sup>84</sup> Postup barev: černá, duhová, bílá a dvě červeně. V helénistické alchymii to byly černá, bílá, žlutá a červená. Někdy se u nich objevuje duhová na konci procesu (*cauda pavonis*, paví ocas).

<sup>85</sup> Maier, *De Medicina Regia* (1609), Cr–Cv. Překlad Jakub Hlaváček.

v kukačku, která se za bouře trásla zimou a uchýlila se do klína Junony. Jakmile ji Junona zakryla svým oděvem, nabyl Jupiter svou původní formu, objal ji a pojal za ženu.<sup>86</sup> Je tedy zřejmé, že i v mytologickém kontextu považoval tento symbol – snad právě pro jeho explicitně erotický podtext – za mimořádně významný, neboť odkazoval na spojení nejvyššího mužského a ženského božstva řeckého pantheonu. Stejně tak je nepochybné, že Maier počítal s tím, že prostřednictvím této mytologické scény navede alchymického badatele na souvislost mezi hrdličkou a kukačkou, která – jak známo – snáší svá vejce do cizího hnízda. Jde o značně sofistikované mísení alchymické symboliky oděné v mytologickém hávu a symboliky „maskované“ v líčení peripetií osobního života.

Jak připomíná Tilton, i z jiných indicií Maierova biografického líčení vyplývá, že Maier uváděl svůj život do vztahu k alchymickému *Opus Magnum*. Na základě korespondence makrokosmu a mikrokosmu i univerzální platnosti zákonitostí „chymie“ považoval svůj duševní život za analogii procesů probíhajících v alchymické nádobě.<sup>87</sup> Jinými slovy lze říct, že Maier za kauzalitou svého života, za jeho každodenními peripetiemi, za touto skořápkou či „pěnou dní“ neustále hledal (a nacházel) magicky signifikantní nápovědi, řeč signatur odhalující božskou vokaci a skrytou finalitu jeho života. S tímto přístupem se v dobové alchymické literatuře setkáváme i u jiných autorů – podobná symbolická *curricula vitae*, byť s opačným postupem symbolizace, tedy skrytím laborace do hávu životního příběhu, obsahovaly i spisy Bernharda Trévisana či Nicolase Flamela.<sup>88</sup> Oba tyto autory Maier četl a doporučoval je jako zaručené autority ve věci alchymie.<sup>89</sup> S dalekosáhlým průnikem subjektivity a objektivy se setkáváme i v důležitém a vlivném dobovém díle *Arbatel*, věnovaném tzv. „bílé magii“,<sup>90</sup> podle něhož má pravý mág sledovat, je-li provázen génii, tj. má pozorovat, ubírá-li se jeho život zvláštní cestou: „Člověk má dbáti toho, zda očividně nepociťuje přispění duchů při důležitých podnikáních, a je-li tomu tak, pak je jisté a zjevné, že

---

<sup>86</sup> Maier, *Arcana Arcanissima* ([1614], s. 106.

<sup>87</sup> Tilton (2003), s. 38.

<sup>88</sup> Například traktát *Von der Hermetischenn Philosophia, das ist, vom Gebenedeiten Stain der wiesen, der hocherfarnen und fürtrefflichen Philosophen, Herren Bernhardi, Grauen von der Marck, und Teruis ein Buch* (Strassbourg 1582), v němž autor líčí svou cestu k zvláštní studánci, nebo mimořádně populární *Le Livre des figures hieroglyphiques*, in: *Trois Traictez de la Philosophie naturelle, non encore imprimez [...] le tout traduit par P. Arnauld* (Paris 1612) s líčením cesty Nicolase Flamela do Santiago de Compostella.

<sup>89</sup> Viz Maier, *De Medicina Regia* (1609), Cijjr. Viz též Maierův dopis *O pravém způsobu tingování* (*Von der Waren Weisse und ardt Der tingirung, aufwerfens, Multiplicierens und vormerung des Stheines etc. Michēlis Majeri*. Num. 1. [ca. 1609]; Gesamthochschulbibliothek Kassel, Ms. chem. 2<sup>o</sup> 11 (1), fol. 41r–46v; traktát, který byl podle přeškrtného úvodu původně určen císaři Rudolfovi II., Maier roku 1611 odeslal Mořici Hesenskému, fol. 41v.

<sup>90</sup> O *Arbatelu* viz Gilly (2002a).

je Bohem určen za mága, to je za takovou osobu, která užívá pomoci duchů, aby vykonala znamenité činy a věci.“<sup>91</sup>

Toto pronikavé sebezpytování, jež by dnes bylo nejspíše kvalifikováno jako obsese, však bylo v Maierově podání logicky zakotveno v jeho alchymické noetice, jak ji vysvětluje například ve spise *Examen fucorum*,<sup>92</sup> když říká: „Kdo nepronikne obalem uzavřené věci, ten nikdy nedospěje k jejímu jádru, nýbrž vždy ulpí na jejím povrchu a na doslovném výkladu.“<sup>93</sup> Ten, třebaže by mu byl dostatečně známý, přece by mu nepomohl, pokud by nebyl schopen pochopit [doslova „prohlédnout“] symboly, alegorie a metaforu.“<sup>94</sup>

V Maierově pojetí je smysl skryt „jako cudná Panna“<sup>95</sup> za fenomenální realitou a nikdy se nepodává sám o sobě. Proto je každý poznávací akt *eo ipso* aktem interpretačním, ba co více, odpovídá i jednomu ze základních alchymických laboratorních postupů, tzv. *putrefakci* (rozkladu či shnití), jež byla *per analogiam* srovnávána s procesem, který podstupuje zrno zaseté v zemi, kde se musí shnitím zbavit svého obalu, aby vydalo to, co je v něm ukryto, a přineslo budoucí úrodu.<sup>96</sup> V *Examen fucorum* je požadavek na „proniknutí obalem k jádru“ podepřen i nároky, jež vyplývají ze „zkoumání a poznávání povahy minerálů“: „Jako čtvrté zbývá pečlivé studium povahy minerálů. To se ovšem nikomu nepodaří doma, neboť učencům v nejvyšší míře prospívá podnikat cesty k ložiskům vzácných kovů a jiných rud, aby pod zemí na těchto místech mnohé věci viděli a slyšeli od horníků. To by se nikdy četbou nedozvěděli, a kdyby dozvěděli, přece by to nepochopili nebo by tomu neuvěřili. Toto pozorování velmi prospívá schopnosti umělce pochopit přirozené příčiny vzniku všech kovů, v čem se dokonalé a nedokonalé kovy od sebe odlišují a v čem se shodují. To je důvod, proč si staří vymysleli Lynkea, jenž měl tak ostrý zrak, že jím pronikal k nejhlubším výskytům kovů a zjišťoval, kde je ukryto zlato a stříbro, v kterých dolech a jakým způsobem rostou, jak to například Augurelli

<sup>91</sup> Arbatiel. *O magii předků neboli o studiu nejvyšší moudrosti* (2004), s. 566.

<sup>92</sup> *Examen fucorum pseudo-chymicorum*, viz Beck (1991), s. 83.

<sup>93</sup> Oblíbeným alchymickým rčením bylo „litera zabijí, duch oživuje“. Například Nicolas Barnaud vyjadřuje názor, že alchymická laborace jeho přítele de Boodta nebyla úspěšná, neboť pracoval „ad litteram (quae occidit)“. Viz *Commentariolum in Aenigmaticum quoddam Epitaphium Bononiae studiorum*, in: *Theatrum chemicum* (1659), s. 746 (viz níže).

<sup>94</sup> Jak Maier zdůrazňuje již ve své knize *Arcana arcanissima* (Maier [1614]), díla antických básníků obsahují zašifrovaná alchymická tajemství a poezie je samotnými svými kořeny alchymická. Proto též zdůrazňuje, že pro studium alchymie je nezbytná znalost gramatiky a rétoriky.

<sup>95</sup> Viz Maier, *Symbola aurea* (1617), s. XVI.

<sup>96</sup> *Der Gebedeyte Stein der Weysen, mit allen Umständen, handgriffen und nottwendigkeithen, Von anfang bis zum Ende, ohne einigen hinterhalt* [Knihovna Rytířského řádu Křižovníků s červenou hvězdou, rkp. XXIX K 35], pag. 7: „[...] A stejně jako semeno v zemi musí zemřít a shnit, dříve než povstane k novému životu a přinese svůj plod, jako to dokazuje sám Kristus Pán v Evangeliiu, stejně tak se to má i v tomto našem díle s těmito dvěma dokonalými kovy, které musejí stejně jako semeno v zemi zemřít, shnit a obrátit se ve A, a teprve potom v oslaveném těle povstat z mrtvých a přinést mnoho stovek a tisíců plodů.“

podle tradičního podání starých dějepisců básnický popisuje. Když je tato fikce [Lynkeus], která není historickým líčením, navracena ke svému pravému kořeni, nic jiného neznamena než Chymického umělce, jenž pozoruje metalické přirozenosti rostoucí pod zemí a následně řídí umění podle příkladu těchto přirozeností.<sup>97</sup>

Vítaným pramenem pro ověření i rozšíření výše navržené interpretace Maierova erbu jsou čtyři básně otištěné v úvodu jeho díla *Symbola aureae mensae*,<sup>98</sup> v nichž Maierovi humanističtí přátelé komentují jeho „Insignia“. Vzhledem k jejich důležitosti zde uvedeme dvě z nich:

## II.

*Co znamená, Maiere, pták Iupiterův, proplouvající nebesy?*

*Zda máš takového ducha a sluješ nadáním?*

*Králem ptáků, vysoko létajícím nad širým světem, je orel:*

*Takového máš ducha a nadání?*

*Co znamená ropucha s řetězem lezoucí po zemi?*

*K duchu přived' tělo a nadání:*

*Žiješ uměním, dostalo se ti od něj trojího ocenění:*

*Proto onen TROJÍ VAVŘÍN a dvě koruny.*

*Hrdlička, pták, jenž ti byl dán věštným znamením,*

*nemá ani černou žluč, ani nezraňuje zahnutým zobanem.*

*Toto jsou slavné Maierovy insignie,*

*Muže proslavuje dlouhotrvající čest a dobrá pověst.*

(M. Petrus Ailberus Olsnitio-Variscus P. L. Caesar<sup>99</sup>)

Spojení ducha a těla vychází z Maierova výkladu Avicennova alchymického symbolu. „Trojí vavřín“ a „dvě koruny“ potvrzují výklad, podle něhož jde o aluzi na tři školské a tři císařské tituly. Hrdlička je explicitně Maierovým „augurským“ znamením, významným momentem jeho „prenatálního“ *curriculum vitae*. Pozoruhodný je výklad, podle něhož nemá černou žluč, tedy netrpí melancholií a není podřízena Saturnovi, ani že nezraňuje zobanem,

---

<sup>97</sup> *Examen fucorum pseudo-chymicorum*, cit. Beck (1991), s. 87–88.

<sup>98</sup> Maier, *Symbola aurea* (1617), s. [VIII–IX]. Překlad básní Jakub Hlaváček.

<sup>99</sup> Básník Peter Ailber († po roce 1629) studoval v letech 1607–1610 v Lipsku a kolem roku 1612 měl pobývat v Praze. Byl autorem různých příležitostných básní a byl přívržencem saského kryptokalvinismu. Za jeho hlavní dílo je považována *Centuria anagrammatum* (1611), podle něhož patřil do okolí wittenberského profesora Friedricha Taubmanna. Viz Leibenguth (2002), s. 496.

tedy v sobě nemá agresivitu Marta. Dodejme, že Maier měl trpět jak melancholií, tak i jistou formou zuřivosti, která se projevila zvláště během jeho studia na univerzitě v Padově. V červenci 1596 se tam stal aktérem aféry, kterou ve své biografii z dobrých důvodů nezmiňuje: V šarvátce měl vážně zranit svého protivníka. Poté, co byl uznán vinným, nesměl opustit Padovu, dokud svého protivníka neodškodní; ten odmítal přistoupit na Maierovy návrhy, a tak Maier bez rozloučení Padovu opustil. Měla-li pro něho tato aféra nějaké další důsledky, není známo.<sup>100</sup> Vzhledem k tomu, že se v následujícím verši píše, že „*muže proslavuje dlouhotrvající sláva a dobrá pověst*“, lze báseň interpretovat i v apologickém smyslu.

### III.

*Co znamená orel a ropucha? Orel létající nad hvězdami,  
ropucha lezoucí po zemi? Orel představuje čest směřující k bohům  
a pohrdající tíhou lidského kalu.*

*Ropucha se podobá hrubému člověku držícímu se při zemi,  
jenž nemaje rozumu obývá přízemní svět.*

*Stejně jako Jupiterův vůz míří ke zlatému nebi,  
tak tě tvá čest provází všemi nebeskými sférami  
a bohové tě obdařili hrdliččí povahou.*

*Tvé jméno se jako nádherný vavřík zelená na zemi,  
zatímco vavřík směřuje k vrcholům nebes.*

*Proto se (na tvém štítě) stkví dvojice helem, božská a lidská,  
a také sis zasloužil srdce lidí i Bohů.*

(M. Samuel Rulingius P. L. C.<sup>101</sup>)

V připomínce orla létajícího nad hvězdami a Jupiterova vozu mířícího ke zlatému nebi si nelze nepřipomenout apoteózu císaře Rudolfa II. od Johanna Matthäuse Wackera z Wackenfelsu. Pozoruhodný je opětovný odkaz na hrdliččí povahu, doslova hrdliččí srdce, v němž lze též spatřovat apologetický záměr. Srovnání jména s vavříkem zůstává nejasné, je

<sup>100</sup> Lze však spíše předpokládat, že ano, ostatně i některé další indicie naznačují, že Maier mohl být některými lidmi vnímán jako suspektní postava. Johannes Hartmann se například dotazoval Borbonia na údajně nedobrou pověst, již měl Maier zanechat v Praze. Viz Gellner (1938), s. 94. Údajná špatná pověst v Praze se však mohla odvíjet spíše od toho, že ačkoli byl císařovým služebníkem, patrně opustil Prahu, aniž k tomu dostal od císaře svolení, než že by souvisela se čtrnáct let starou aférou z Padovy.

<sup>101</sup> Teolog a hudebník Samuel Rulingius (kol. 1586–1626) byl po studiu v Lipsku (magisterská promoce 1609–1610) na tamní univerzitě kantorem, od roku 1612 působil v Drážďanech a patřil k okruhu přátel slavného skladatele Heinricha Schütze. Viz Leibenguth (2002), s. 496.

však třeba připomenout, že Maier též používal anagramy svého jména, např. „*Res mea luce mihi*“, tj. „*Mou věc mi [darovalo] světlo*“. Nelze též vyloučit, že autor si zde pohrává s podobností slov Maierus a Maius, tedy máj, měsíc, v němž se vše zelená. Božská a lidská dvojice helem pak mohou odkazovat spíše ke klenotům: „augurské“ hrdličky slétající z nebes na zem jako božský příslib a vavřínu směřujícímu ze země k nebesům jako naplnění věštby.

## 2.5 Císařův Maier a Maierův císař

Pokusme se nyní na základě výše řečeného nastínit, jaký mohl být vztah Rudolfa II. k Michaelu Maierovi, co od něho mohl očekávat a nakolik mezi nimi mohlo v otázkách alchymie dojít k porozumění. Je příznačné, že právě ve dnech, kdy Maier vydával své dva pražské tisky, vznikl na Pražském hradě mimořádně významný text, který potvrzoval svobodu náboženského vyznání pro nekatolíky, a vstoupil proto jako příklad náboženské tolerance do dějin pod názvem *Majestát*. Nicméně pro císaře, který jej podepsal 9. července 1609, představoval završení série politických kapitulací a porážek. Po nich se však císařova pozornost mohla obrátit od politických „*geschefte*“<sup>102</sup> k zájmům, jež mu byly podstatně bližší – a tedy i k Michaelu Maierovi, který tehdy již rok usiloval o audienci. Podle názoru Josefa Janáčka se císař v posledních letech svého života postupně vzdával kulturních zájmů i sběratelských ambicí, ale nepřestával se oddávat nadějším, že se jednoho dne situace radikálně obrátí v jeho prospěch.<sup>103</sup> Dodejme však, že tento názor – byť by mohl být považován za platný v obecné rovině – nelze bezezbytku vztahovat ani na výtvarné umění, ani na ještě specifitější oblast alchymických bádání.<sup>104</sup> Intenzita zájmu o umění a vědy u císaře jistě kolísala, ale nelze říct, že by se vytrácela. Politický úpadek císařovy osobnosti nelze mechanicky přenášet na jeho mecenát.

V Rudolfově zájmu o alchymii a o dobovou, z Paracelsa vycházející chymii lze spatřovat několik motivů, z nichž některé můžeme označit za čistě racionální, některé byly poplatné dobovému magickému myšlení, které však mělo též logické základy *sui generis*. Je

---

<sup>102</sup> Viz Maierův dopis Augustovi z Anhaltu z roku 1610.

<sup>103</sup> Janáček (1987), s. 452.

<sup>104</sup> Ve vztahu k výtvarnému umění nacházíme z téže doby jasnou ukázkou aktivního zájmu. Jak uvádí Evans (1997), s. 126, v roce 1609 požádal císař svého sekretáře Barvitia, aby dal vyobrazit jeho „největší vítězství“ na nejkrásnějších nizozemských tapisériích, na nichž by bylo užito i císařových vlastních návrhů (*impresí*). Ještě v roce 1611 namaloval Roaland Savery pro císaře Rudolfa II. obraz, jenž přes svůj prostý název „Váza s květinami“ skrývá promyšlený symbolický koncept, neboť všechny květiny, které obsahuje, jsou převzaty z díla Jorise Hoefnagela *Čtyři elementy*. Viz Spicer (2005), s. 12. Dodejme, že obraz je tedy jak latentní aluzí na makrokosmos, tak i na jeho analogon, mikrokosmickou „hliněnou nádobu“ obsahující čtyři elementy i všechny síly vesmíru, tedy na člověka a – *mutatis mutandis* – na alchymické „vejce“ vařené v athanoru. Co se týče zájmu o vědy, Johannes Kepler uvádí, že mu císař začátkem roku 1610 kladl rozličné otázky ohledně skvrn na Měsíci, které považoval za obrazy zemských kontinentů, odražené na měsíčním povrchu jako v zrcadle. Je pravděpodobné, že tehdy již pozoroval měsíc pomocí prvního jednoduchého dalekohledu. Viz Smolka (2005b).

nepochybné, že jedním z nejdůležitějších byl motiv lékařský: Rudolf hledal v alchymii lék na své vlastní nemoci, a proto se snažil, aby kromě tradiční, galénovské medicíny, již reprezentovala většina jeho osobních lékařů, byl z první ruky informován i o trendech, které vycházely z alchymie a paracelsovske spagyrie. A právě tímto směrem se ubíral Maierův výklad ve spise *De medicina regia*. Vlastním cílem alchymie, této vznešené nauky, je podle Maiera výroba mimořádně účinného léku, jenž má přinést zdraví co nejvíce lidem a jehož přípravu má znát pouze důvěryhodná a mravně vyspělá „nepatrná hrstka lidí“. Hledání transmutačního činidla, které by proměňovalo obecné kovy ve stříbro a zlato, se podle Maiera rovná snaze o provádění „obludných proměn, jež nezná Příroda“; na adresu jeho protagonistů podotýkal, patrně i v narážce na osud Edwarda Kellyho: „Je totiž zcela pravdivé, že oni chvilkové rozsévači zlatých tinktur nikdy nezískali nic kromě lesku popularity (ukazuje se na ně prstem a říká se: to je ten velký zlatoděj) a bohatství; nakonec však přicházejí o čest, zdraví i duši. Jen málokterý z nich není podvodníkem nebo se nespojil s ďáblem, aby s jeho pomocí dosáhl proměny určitých kovů (byť jen zdánlivě); což je pravda, o níž nás již dříve poučila každodenní zkušenost. Oproti tomu díla přírody trvají sama o sobě, pravá, neměnná a těmito podvodníky nedotčená; nabízím je tímto spisem všem, kteří touží po chymické pravdě, a před oněmi podvodníky varuji a vážně si přeji, aby nad tím dobří lidé uvažovali.“<sup>105</sup>

Přestože Maier možnost vzájemné proměny kovů uznával (viz výše), od spektakulární transmutační alchymie se poměrně ostře distancoval i na dalších místech své knihy a zdůrazňoval, že ti, kteří chápou knihy mistrů alchymie jako návody na výrobu filosofického kamene určeného k transmutování obecných kovů ve stříbro a zlato, je vůbec nepochopili: „Tito snílci se namáhali s vytvořením zlata z mědi, cínu, železa či olova, které roztavili v ohni a vhodili do nich nějaký prášek či olej. Mudrci však nikoli, ti pouze nazývali tento lék zlatem, olovem, mědí, železem, cínem či dokonce rtutí, tělem, duchem a duší, třebaže pozorovali, že se od těchto a dalších podob velmi liší. Hlupáci se nechají svést pojmenováním, moudří lidé zvažují smysl. Snílci se snaží z hrubého a nevhodného semene sklidit zlatonosnou žeň, mudrci dobře vědí, že podobné se rodí z podobného, a proto se nesnaží o nic, co by bylo proti přírodě. Zkrátka, umění těch prvních není nic než klam, nebo, chcete-li, šílenství, a proto je nečestné, hanebné, hrabivé, sprosté, nepřipustné a měli bychom je zavrhnout. Umění mudrců však nikomu neškodí, nýbrž všem prospívá a je užitečné jak pro ně samotné, tak i pro jiné lidi. Je zcela prospěšné, čestné, důstojné, vítané a měli bychom po něm toužit více než po všem bohatství světa. Jedná se proto o nejvzácnější pozemský poklad po nebeské blaženosti.“<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> Maier, *De Medicina Regia* (1609), [(\*\*r)]. Překlad Jakub Hlaváček.

<sup>106</sup> Tamtéž, Ciiyv-[Ciiijr].



Můžeme se právem domnívat, že tato slova – která ostatně stavěla alchymický lék do tak vysoce metafyzicky exponované pozice – nezněla Rudolfovi nijak cize. Tím nechceme říct, že by císař neprojevoval zájem o potenciální výrobu zlata, avšak jak vyplývá z některých zpráv o Rudolfových kontaktech s alchymisty, kteří se právě o toto pokoušeli, císaře zajímalo především pochopení samotného procesu Velkého Díla, na rozdíl od mnoha jiných urozených mecenášů Hermovy vědy, jimž šlo vskutku především o naplnění svých pokladnic. Podobné poučení mu nabízel i Michael Maier, avšak císař se rozhodl jej společensky povýšit namísto toho, aby mu dal prostředky na pokračování v laboraci. Je to však pouze hypotéza a musíme uzavřít, že otázka, jaká byla mezi Rudolfem II. a Michaelem Maierem míra porozumění, asi zůstane nezodpovězena.

## 2.6 *Atalanta fugiens* a alchymická emblematika

Přejdeme nyní od Maierových vztahů k rudolfinskému kulturnímu a společenskému milieu k otázkám kladeným jeho alchymickou emblematickou. Předem je třeba zdůraznit několik obecných aspektů této problematiky.

Postavení alchymické ikonografie v rámci výtvarného umění je jednou z nejsložitějších a také nejméně zpracovaných otázek, které spadají do oboru působnosti dějin umění. Ještě v nedávné minulosti byla tato ikonografie spíše přehlížena jako nedůležité, obskurní (ne-li „nevědecké“) téma, nicméně v souvislosti s proměnami „horizontů“ a metodologií historických věd – především pak s nástupem kulturní antropologie – přirozeně vzrostla i její důležitost jako velmi vyhraněného modelu, jímž se lidská subjektivita snažila proniknout k tajemstvím přírody. Výtvarné artikulace alchymické symboliky představují typický fenomén „mikrodějin“, který je z hlediska svého sociálního rozšíření sice omezený, ale na oplátku pokrývá rozsáhlý časový úsek (od 14. století až do současnosti) a často působí i ve společensky vysoce postavených, intelektuálně, mocensky i ekonomicky vlivných kruzích. Kromě jejího dlouhodobého opomíjení<sup>107</sup> plyne složitost zpracovávání této tematiky i z nevyhnutelného požadavku interdisciplinárního přístupu: šlo o vyjadřování idejí, které měly zvláštní edukativní charakter, a proto byl při jejich artikulaci v maximální možné míře kladen důraz na jejich významovou stránku, zatímco formální a čistě výtvarné zřetele stály většinou v pozadí. Vzhledem k tomu, že alchymická obrazová symbolika je dominantně založena na principu analogie (na rozdíl od jazyka alchymických textů, v němž kromě metafor a alegorií

---

<sup>107</sup> Průkopníkem studia alchymické ikonografie byl ve 30. letech minulého století Gustav Friedrich Hartlaub; souhrnné vydání jeho studií vyšlo roku 1991 pod názvem *Kunst und Magie* (Hamburg, Zürich). Pravidelně se práce věnované této tematice objevují až od 60. let minulého století, z významnějších děl uveďme: van Lennep (1985), Obrist (1982), Abraham (1998a), Völlnagel (2004). Významnou sbírku ikonografického materiálu představuje též Klossowski de Rola (1988).

hrály významnou roli i kalambúry, přesmyčky a asonance, tedy čistě jazykové postupy), přejímala a reinterpretovala širokou škálu motivů, které bychom dnes rozhodně nezařadili do oblasti přírodních věd: za všechny jmenujme motivy křesťanské ikonografie (včetně některých teologických témat, např. Trojjedinosti Boží) a od 16. století pak v určující míře i mytologickou tematiku. Nároky na uměleckohistorický výklad alchymické ikonografie tak nevyhnutelně vyžadují vedle znalosti dějin poznávání přírody i exkurzy do dalších oblastí dobové vědy a kultury (astrologie a astronomie, lékařství, poezie a mytologie, heraldika aj.).

Maierův „Emblembuch“ *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis naturae chymica* (Prchající Atalanta neboli Nové chymické emblémy vyjadřující tajemství přírody),<sup>108</sup> vydaný Johannem Theodorem de Bry v Oppenheimu ve dvou vydáních v letech 1617 a 1618,<sup>109</sup> je nejdůležitějším Maierovým dílem z hlediska dějin umění a zároveň jedním z nejvýznamnějších alchymických děl vůbec (obr. 58). Knihu tvoří padesát alchymických emblémů, jež jsou tematizovány latinskými citáty, které Maier použil jako nadpisy emblémů a rozvedl je do padesáti epigramů. Citáty Maier vybral převážně ze sbírek traktátů středověkých alchymických „autorit“, zvláště pak ze sbírky *Artis auriferae, quam Chymiam vocant* (Basilej 1572, 2 svazky). Každý emblém dále opatřil dvoustránkovým výkladem, který tu úžeji, tu volněji rozvádí tematiku nadpisu a epigramu. V těchto výkladech či spíše volných komentářích osvědčuje své bohaté znalosti nejen alchymické problematiky, ale také mytologie, lékařství, historie či geografie, vše pod jednotícím úhlem univerzálně chápaného symbolismu. Své básně Maier zhudebnil do padesáti fug, jejichž notace provázené volným německým překladem nadpisu a epigramu tvoří v knize protějšek vyobrazením (obr. 59).<sup>110</sup>

### 2.6.1 Postavení *Prchající Atalanty* v kontextu Maierovy mýtoalchymie

Koncepce *Prchající Atalanty* jako interpretace padesáti pouček a výroků do značné míry navazuje svou metodikou na středověkou tradici florilegií a konkordancí autorit.<sup>111</sup> Za jejich

---

<sup>108</sup> Plný název díla zní *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis naturae chymica, Accommodata partim oculis & intellectui, figuris cupro incisis, adjectisque sententiis, Epigrammatis & notis, partim auribus & recreationi animi plus minus 50 Fugis Musicalibus trium Vocum, quarum duae ad unam simplicem melodiam distichis canendis peraptam, correspondeant, non absq[ue] singulari jucunditate videnda, legenda, meditanda, intelligenda, dijudicanda, canenda & audienda: Authore Michaelae Majero Imperial[is] Consistorii Comite, Med[icinae] D[octore] Eq[uite] ex[empto] & c.* Český překlad díla viz Maier (2006).

<sup>109</sup> Druhé vydání se oproti prvnímu liší pouze tím, že na s. 11 je přidán Maierův portrét, poprvé použitý v Maierově knize *Symbola aureae mensae duodecim nationum* (Frankfurt a. M. 1617). Autorem portrétní rytiny je buď Matthäus Merian st., nebo frankfurtský rytec Balthasar Schwan (zemřel r. 1624), který pracoval pro Maierova vydavatele Lucase Jennise a podílel se na výzdobě řady Maierových knih.

<sup>110</sup> Emblémy s Merianovými rytinami a latinskými texty jsou v knize umístěny vždy na pravé, „pohledové“ straně, notace s německými texty tvoří jejich protějšek na straně levé.

<sup>111</sup> Např. Theobald von Hoghelande, *De alchymiae difficultatibus Liber* (1594) a David Lagneus, *Harmonia seu*

typickou ukázkou v oblasti alchymie lze považovat traktát *Rosarium philosophorum* (první vydání Frankfurt a. M. 1550), z něhož též Maier silně čerpal. Tento typ alchymické literatury nebyl založen na vyhledávání identických vyjádření či věcných významů, ale na juxtapozicích často velmi složitě koncipovaných analogií – a právě v jejich extrémně rozbujelém rezervoáru, typickém pro excitovanou obraznost počátku 17. století,<sup>112</sup> se stáplí jako ve svém matečném roztoku i Maierovo emblematické dílo. Přestože je zralým plodem zkušeného autora, který se v době jeho vydání tématem lékařské alchymie zabýval již dvacet let, v jistém smyslu se právě principem shromáždění výroků autorit odvolává na počátky jeho studia alchymie v prvních letech 17. století. Maier totiž záhy pochopil, že jasného pochopení operací nelze dosáhnout zběžnou četbou. K úkolu proto přistoupil se vši erudicí, kterou mu dala jeho univerzitní studia, a protože ho zpočátku uváděla do rozpaků rozličnost terminologie, již alchymističtí autoři používali, sestavil si pro vlastní potřebu slovník alchymického názvosloví. Poté s jeho pomocí srovnával rozličná mínění o teoretickém cíli umění, o filosofické materii a o postupu a průběhu laboratorních prací.<sup>113</sup> *Prchající Atalantu* lze tedy mimo jiné chápat jako Maierovu prezentaci výroků, které mu pomohly proniknout do temného a složitě strukturovaného *regnum alchimiae*; významové vztahy mezi těmito výroky si však musí čtenář rekonstruovat vlastním interpretačním úsilím, neboť klíče k nim mu autor podává pouze v zašifrované podobě básní, obrazů a hudby.<sup>114</sup>

*Prchající Atalanta* bezprostředně navazuje na základní Maierovo dílo věnované alchymické interpretaci mytologie *Arcana Arcanissima, Hoc est Hieroglyphica Aegyptio-Graeca vulgo necdum cognita* (s. l., s. a. [London 1614]), které svou hloubkou i rozsahem překonalo na poli mýtoalchymie vše, co na něm bylo do té doby vytvořeno (obr. 60). Maier v *Prchající Atalantě* toto své dílo často cituje (ať již s uvedením odkazu, anebo bez něj) a pokud mýtoalchymická témata dále rozvíjí, tak spíše jen v jednotlivostech. Nelze souhlasit s názorem Friedmanna Harzera,<sup>115</sup> podle něhož se v *Prchající Atalantě* nevyskytují důležité mýtoalchymické náměty, jako je např. Zlaté rouno a Zlatá ratolest, neboť Maier se prý v díle záměrně vyhýbá oněm mýtům, které se v kontextu alchymie vyskytují pravidelně. Je třeba uvést, že Maier *Prchající Atalantu* nekoncepoval na základě výběru mytologických témat, ale

---

*Consensus Philosophorum Chemicorum*, in: *Theatrum chemicum IV* (Argentorati 1659), s. 718-748; česky *O obtížnosti alchymie a konečné harmonické shodě* (Praha 2002).

<sup>112</sup> Viz Praz (1964), s. 15.

<sup>113</sup> Leibenguth (2002), s. 37; Tilton (2003), s. 64.

<sup>114</sup> U alchymické literatury bylo obvyklé, že její autoři z Velkého Díla, tradičně děleného do tří částí neboli „děl“, popsali jen jedno, a to ještě se zpřeházeným pořadím operací. Viz Alleau (2005), kap. Alchymie, s. 36–74.

<sup>115</sup> Harzer (2002), s. 324.

v naprosté většině témat alchymických a alchymicky reinterpretovaných.<sup>116</sup> Z celkem 50 nadpisů emblémů Atalanty pochází ze středověkých alchymických traktátů a sbírek 42 námětů; námětů převzatých přímo z mytologické literatury je pouze sedm a jeden námět pochází se Starého zákona. Široce však Maier uvádí mýtoalchymickou problematiku na scénu ve výkladech k emblémům (kde se například připomínka Zlatého rouna vyskytuje sedmkrát). Z tohoto hlediska lze považovat výklady k *Prchající Atalantě* za projev Maierovy „aplikované“ mýtoalchymie.

Alchymický výklad mýtu o Atalantě, která poskytla Maierově knize emblémů název, autor převzal z díla Giovanniho Bracesca, jednoho ze svých nejvýznamnějších předchůdců na poli mýtoalchymie a komentátora Geberových a Lullovy traktátů.<sup>117</sup> Podle Bracesca (resp. „neznámého autora“, jejž cituje) je Atalanta „*naše velmi živá a velmi lehká voda, která je koagulována a zpevněna sírami.*“<sup>118</sup> Báji o Atalantě a Hippomenovi uvádí Ovidius v *Proměnách*, X, 560, a Maier ji v úvodním epigramu svého díla interpretuje následujícím způsobem:

„Odvážný mladý muž přinesl poklad ze zahrady Hesperidek,  
poté, co mu kyperská bohyně dala trojí jablko.  
Následuje prchající pannu a vhazuje před ni na zem  
tento plod, který panna sbírá a tím se zdrží.  
Běží rychle, ale ona ho záhy předstihuje, rychlejší než Euris.  
Potom vypustí druhé zlaté jablko,  
což dívku znovu na chvíli zadrží,  
ale brzy mu opět ukáže záda.  
Když potřetí milenec odhodí závaží,  
přenechá Atalanta vítěznou cenu svému přemožiteli.  
Hippomenés je síla síry, Atalanta je sílou  
prchavého merkura, a v zápolení je žena přemožena mužem.  
Když se poté zachváceni láskou obejmou  
v Kybelině chrámu, bohyně se zmocní hněv

---

<sup>116</sup> Tyto prameny analyzovala ve svém standardním díle de Jong (1969); viz Maier (2006), *passim*.

<sup>117</sup> Maier ve spise *Arcana arcanissima* jeho výklady sice přejímá, ale zároveň je v předmluvě kritizuje jako nedostatečně systematické (doslova jím podle Maiera schází „*harmonická metoda*“).

<sup>118</sup> „*Atalantos, hoc est, aqua nostra velocissima, & levissima, cum sulphuribus & coagulatur & firmatur.*“ Giovanni Bracesco, *Centum viginti novem Propositionem Gebri ac Lullii*, in: Johann Jacob Manget, *Bibliotheca chemica curiosa*, I., 1702, s. 567.

a ta se pomstí tím, že je oba zahalí do lví kůže,  
potom jejich těla zčervenají a oni zdivočí.“<sup>119</sup>

Oproti Ovidiovi Maier ztotožňuje tuto Atalantu, která závodila v běhu se svými nápadníky, s arkadskou Atalantou, jež se účastnila honu na kalydónského kance, jako první jej zranila a od Meleagra dostala jako trofej jeho kůži a hlavu (viz Ovidius, *Proměny*, VIII, 317). Od tradiční předlohy se Maier ve své interpretaci dále odlišuje tím, že ztotožňuje jablka z Venušina posvátného okrsku s jablky ze zahrady Hesperidek, neboť to vyhovuje jeho interpretačnímu modelu.<sup>120</sup>

### 2.6.2 Geneze *Prchající Atalanty*

Maierova *Prchající Atalanta* bývá často označována za dílo teoreticko-mytologické,<sup>121</sup> spekulativní či za mystický projev „spirituální alchymie“.<sup>122</sup> Tento názor vycházel ze starší literatury o Maierovi, nicméně jak vyplynulo z nově objevených pramenů o jeho životě,<sup>123</sup> nemělo jeho bádání a usilování v žádném případě čistě duchovní povahu, ani nebylo zaměřeno pouze na literární činnost. Maier byl praktický lékař-alchymista, který se sice vyjadřoval skepticky k možnosti transmutace obyčejných kovů ve zlato prostřednictvím „filosofického kamene“, přesto však jeho lékařsko-farmaceutické hledání „univerzálního léku“ postupovalo stejnou cestou, jaká směřovala k získání *lapis philosophorum*, neboť podle tradičních alchymických autorit vedla k oběma hlavním cílům „umění“ („kamene“ a „léku“) jedna cesta, která se větvila až na samém konci. Zřetelnými odkazy k alchymické laboraci je proto protkána i *Prchající Atalanta*, nicméně pro alchymickou kryptografii typickým, tedy fragmentárním a náznakovým způsobem.

---

<sup>119</sup> Maier (2006), s. 38.

<sup>120</sup> Ve svém díle *Arcana Arcanissima* (s. 81–84) je Maier vykládá jako plody slunečního, minerálního stromu, k jejichž získání vede „Herkulova práce“, tedy alchymická laborace.

<sup>121</sup> Např. Beck (1992) v jinak velice cenné dizertaci o Maierově spisu proti falešným alchymistům.

<sup>122</sup> Především Yates (2000), s. 112–124. Koncept „spirituální alchymie“ vznikl pod vlivem hlubinně psychologické reinterpretace této nauky v díle Carla Gustava Junga, které je sice v řadě ohledů pro studium psychologických aspektů alchymie velmi podnětné, ale pro historické bádání nepoužitelné, neboť si z alchymie vytváří svébytný interpretační model, jenž bagatelizuje význam její laboratorní povahy: „*Jsem proto nakloněn předpokladu, že skutečný kořen alchymie je třeba hledat ne tak ve filosofických názorech, jako v zážitcích projekce u jednotlivých výzkumníků. Tím vyjadřuji názor, že laborant měl během provádění chemického experimentu určité psychické prožitky, jež se mu jevily jako zvláštní chování chemického procesu. Protože šlo o projekce, neuvědomoval si přirozeně, že ten prožitek neměl s hmotou jako takovou (tj. jak ji známe dnes) nic společného. Prožíval svou projekci jako vlastnost hmoty.*“ Jung (2000), s. 31. Vzhledem k současnému stavu bádání o alchymii je tento pohled již desaktuální, stejně jako dřívější pozitivistické pojetí alchymisty jako „podvedeného podvodníka“.

<sup>123</sup> Viz díla Karin Figaly a Ulricha Neumanna citovaná v pozn. 3.

Pro posouzení díla a jeho geneze je v mnoha ohledech klíčový fakt, že Maier podle vlastního svědectví sepsal v letech 1616–1617 ve Frankfurtu nad Mohanem několik alchymických pojednání ve spěchu, neboť byl nemocen a nedostávalo se mu finančních prostředků. Svou tehdejší nelehkou životní situaci vyličil v dopise městskému lékaři ve Frankfurtu nad Mohanem Johannu Hartmannu Beyerovi z 28. října 1617: „*Když jsem se vrátil z Anglie, potkalo mě již před rokem na tomto místě mírné protiventství [...] navíc mě napadla těžká a zdoluhavá nemoc, kvartána,*<sup>124</sup> *a trápila mě celý jeden rok. Pro neznámého cizince, kterého i v jiných ohledech osud nedostatečně vybavil, bylo kruté zakusit tolik protiventství a tak mnoho neduhů na těle i duchu. Ačkoli jsem se chtěl vydat na cestu do Prahy, až dosud jsem musel zůstat zde. Zatím jsem se uchýlil ke svým studiím, i když jsem měl u sebe sotva jednu nebo dvě knihy, a také žádného přítele učence, od něhož bych si mohl několik autorů vypůjčit. A tak jsem nemocen a většinu času upoután na lůžko komentoval některé [traktáty] vztahující se k chymii (z nichž některé se tisknou, jiné budou připraveny do tisku pro příští trh), spíše ponoukán nepatrným ziskem, jež utržím, než jejich zralostí a pilováním. Proto jsem šest nebo sedm chymických traktátů spěšně sepsal horkým perem, v naději, že mi poskytnou finanční výpomoc, s níž bych se mohl pohodlně odebrat na stanovené místo.*“<sup>125</sup>

Vzhledem k časovému rozvrhu, v němž v letech 1616–1618 vycházely Maierovy knihy, je zřejmé, že *Prchající Atalanta* mezi uvedených „šest nebo sedm chymických traktátů“ bezpochyby spadá; navíc lze s vysokou mírou pravděpodobnosti určit, že Maierovo „*horké pero*“ se nejvíce podepsalo na výkladech k emblémům, které vskutku působí na první čtení nesourodě a jejich vazba k epigramům je velmi proměnlivá. Maier buď rozvádí jen část myšlenky vyjádřené emblémem, nebo se tématu epigramu více či méně vzdalí; vypráví rozličné podivné či „zázračné“ příběhy, ale nechá nahlédnout i do svých lékařských znalostí; někdy však jen kupí citáty či poněkud únavně vypočítává podobnosti mytologických, resp. symbolických témat. Oproti spisu *Arcana Arcanissima* je tedy jeho výklad méně systematický a konzistentní. Dodejme však, že to knize nikterak neubírá na půvabu, ba právě naopak, zvyšuje to její tajemnou atraktivitu – právě onen nedostatek konzistence provokuje k zamyšlení, neboť v mysli čtenáře permanentně víří otázka: V kterých výkladech je zašifrován význam<sup>126</sup> a kde nás autor jen zavádí na scestí tématu vzdálenými úvahami?

---

<sup>124</sup> Malarická horečka, opakující se každý čtvrtý den. Podle dobového pojetí odpovídala četnost jejích projevů cirkulaci elementů v lidském těle, projevovala se tedy v den, kdy dominoval oheň.

<sup>125</sup> Cit. Leibenguth (2002), s. 466–468. K Maierově plánované cestě do Prahy viz Maier (2006), s. 418–421.

<sup>126</sup> Toto posouzení je velmi náročné a vyžaduje vskutku „subtilní“ přístup. Například ve výkladu XLIX. emblému, jehož nadpis je tematizován paralelou mezi narozením filosofického syna (tedy „kameně“) a Órióna, kteří oba mají tři otce, Maier vypráví fantastický příběh o manželce hraběte Herrmanna z Hennebergu (tedy ze „Slepičího kopce“, aluze na alchymické „vejce“), která měla roku 1276 porodit 365 dětí. Přestože tato typická

Na podobně koncipovaných zhudebněných básních, jaké se později staly základem *Prchající Atalanty*, Maier velmi pravděpodobně pracoval již v době svého pražského pobytu v letech 1608–1610,<sup>127</sup> kdy se též patrně zrodila i sama idea „multimediální“ emblematické knihy. Svědčil by pro to jeden z titulů ze seznamu Maierových prací, jenž byl připojen k rukopisnému traktátu, který Maier zaslal v dubnu 1611 Mořici Hesenskému, u něhož se po odchodu z Prahy ucházel o podporu: „*Hermetis Melica; opus musicum cum germanicis et latinis textibus chemicis; tam intellectui quam sensibus accomdatum 4. et 3. vocibus absolutum.*“<sup>128</sup> Stejně tak i *Prchající Atalanta* obsahuje zhudebněné latinské verše provázené jejich německými překlady a v jejím titulu nacházíme podobnou formulaci: „*Emblemata nova de secretis naturae chymica accommodata partim oculis & intellectui [...] partim auribus & recreationis...*“ (zvýraznění I. P.). Spojení poezie a hudby mělo v Maierově pojetí hluboký filosofický základ, neboť bylo založeno na pythagorejské koncepci univerzální harmonie, jejíž „makrokosmický“ rozměr bylo podle Maiera třeba promítnout i na „mikrokosmos“, tedy na alchymické Velké Dílo a jeho tvůrce samého.<sup>129</sup>

---

ukázka středověkého zázračna působí v kontextu učených výkladů Atalanty značně nepatřičně a nesouvisle, má svůj přesný *raison d'être* – odkazuje na závěrečnou operaci alchymického *Opus magnum*, tzv. multiplikaci, tj. rozmnožení filosofického kamene.

<sup>127</sup> *Prchající Atalanta* musela být od počátku koncipována jako „Emblembuch“ – a tedy počítat s vyobrazeními –, neboť básně byly napsány jako rozvinutí citátů, tedy nadpisů budoucích emblémů. Žádné jiné Maierovy básně takto koncipovány nejsou, protože je zřejmé, že tyto měly zvláštní určení. Nelze však ani vyloučit možnost, že Maier sepsal a zkomponoval celou *Prchající Atalantu* během svého upoutání na lůžko roku 1617, alespoň pokud vezmeme v potaz jeho sdělení z dedikace spisu *De Circulo physico, quadrato: Hoc est, de Auro ejusque virtute medicinali, sub duro cortice instar nucleí latente, an et qualis inde petenda sit tractatus haut inutilis* (Oppenheim 1616), podle něhož tento traktát sepsal za jediný den. Viz Leibenguth (2002), pozn. 3, s. 57.

<sup>128</sup> Gesamthochschul-Bibliothek, Kassel, 2° Ms. chem. 11, 1, f. 64v, cit. Leibenguth (2002), s. 47, pozn. 119. Jak upozorňuje Leibenguth, jedna z těchto básní je otištěna za předmluvou ke čtenáři v Maierově knize *De medicina regia et vere heroica, Coelidonia* (s. l., s. a. [Praha 1609]).

<sup>129</sup> Pythagorejské pojetí hudby jako odrazu harmonie nebeských sfér (a zároveň pevné součásti *septem artes liberales*) předal západnímu středověku Boethius. Díky tomuto učení získala hudba mimořádnou důležitost v rámci liturgie, která představovala pozemský pendant liturgie nebeské, jejíž představa vycházela z těch pasáží Zjevení sv. Jana, v nichž se hovoří o andělských chórech, které bezustání svým zpěvem chválí Boha. Díky pozemské liturgii tak podobně přitáhne podobné, božská liturgie sestupuje v průběhu mše k pozemské a Kristus přichází v epifanii, kterou zbožní vidí i slyší (viz Hammerstein [1990], s. 20 a *passim*). V této teologické koncepci hudby byla jako substrát obsažena idea harmonického, hudebního vztahu makrokosmu a mikrokosmu, která znovu vystoupila do popředí v novoplatónské filosofii renesance. Jak připomíná Trunz (1992), s. 79–85, významnou roli hrála tato představa i v pojetí hudby, typickém pro dvůr císaře Rudolfa II. S vysokým oceněním hudby na Rudolfově dvoře souzněla – byť jí patrně nebyla přímo ovlivněna – i koncepce *harmonie světa*, jak ji za svého pražského pobytu propracovával Johannes Kepler. V jeho pojetí byl svět vytvořen na základě geometrických forem, pocházejících z věčného božského rozumu, a tyto formy jsou založeny na stejných proporcích jako hudební intervaly. Nebeská tělesa tedy svým pohybem a vzájemnými vztahy (aspekty) vytvářela neslyšitelnou hudbu, jejímž slyšitelným odrazem byla pozemská hudba, a to zvláště tehdejší vícehlasá hudba, kterou Kepler vyzdvihoval oproti hudbě staré. Do tohoto kontextu zcela „harmonicky“ zapadá i koncepce hudby v *Prchající Atalantě*, byť Keplerův přímý vliv na Michaela Maiera nelze za daného stavu bádání prokázat.

### 2.6.3 Maierovo chápání poesie, hudby a harmonie

Poezie, které se Maier po celý život systematicky věnoval, tvořila významnou součást jeho díla.<sup>130</sup> Lze říci, že je signifikantním způsobem rámuje: Nepočítáme-li příležitostnou poezii, typický humanistický „žánr“ (*carmina gratulatoria* etc.), již Maier psal od dob svých studií, stojí na počátku jeho alchymické literární tvorby výše zmiňovaný pražský tisk *Hymnosophia, seu meditatio laudis divinae*, 40 hymnů chválících Boha a svatou Trojici za dar „mystického léku“<sup>131</sup> – rozuměj univerzálního léku alchymie, jenž byl vždy (v poslední instanci) Božím darem. Tyto hymny byly prefigurací Maierových *Cantilenae intellectuales de Phoenice redivivo* (Rostock 1622), jež napsal v posledním roce svého života a které od evokace fénixe coby „filozofického ohně“ graduji k vzletné chvále „božských mystérií“ a zároveň vroucímu, kontemplativnímu vyznání Maierovy víry a pokory.<sup>132</sup> Jak připomíná Erik Leibenguth, tyto „*Písně rozumu*“ byly napsány tak, aby mohly být zpívány, což souviselo s Maierovým přesvědčením, že „*harmonicko-hudební zákonitosti kosmu popsitelné matematickými nástroji lze aplikovat na operace praktické alchymie*.“<sup>133</sup> Výraz „cantilena“ v antice označoval harmonický trojzvuk a v tomto významu byl synonymem ke slovu „*symphonia*“.<sup>134</sup> Přestože v průběhu renesance došlo k významné změně ve vzájemném postavení „zrakového“ a „sluchového“ a středověké vůdčí postavení hudby jako odrazu kosmické harmonie vystřídala vláda výtvarného umění, resp. malířství, Maier svým vysokým oceněním hudby jde proti tomuto proudu a navazuje nejen na novoplatónské ocenění hudby, ale i přímo na středověké koncepcce: „*Pro sv. Augustina platí »Harmonie« (cantilena) za nejznamenitější a nejvznešenější předmět intelektu, zatímco smysly mohou vnímat jen »vnější tvar« (figura) věcí. Bůh je pro Augustina pramenem všeho řádu a harmonie, je původcem ordo, kterým je prodchnut mundus sensibilis, smysly vnímatelný svět (De civitate Dei 5, 11). Cantilena je proto jak hudební médium, tak i zřetelný výraz intelektuálního nazírání a odkazuje v posledním důsledku na původ inteligibilní pravdy v Bohu.*“<sup>135</sup>

---

<sup>130</sup> Poté, co byl císařem Rudolfem II. roku 1609 nobilitován a byl mu udělen titul palatýna (*comes palatinus*), mohl sám básníky oceňovat.

<sup>131</sup> Tilton (2003), s. 71.

<sup>132</sup> „Jak závrtné jsou hlubiny božské Trojice! Jak závrtná je svrchovanost Božství, v němž je v jednom Bohu podstatně obsažena božská Trojice! Kdo by mohl do těchto tajemství proniknout a náležitě o nich vypovědět svými verši? Nepatrný prach nemůže takový oceán postihnout; lidská mysl před ním pozbývá síly a nemůže se k tak vzdáleným nebeským výšinám vzepnout a poznat je.“ (cit. Leibenguth [2002], s. 180, překlad Jakub Hlaváček).

<sup>133</sup> Leibenguth (2003), s. 83.

<sup>134</sup> Tamtéž, s. 87.

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 88.



#### 2.6.4 Maierova obrazová symbolika a její prameny

Provázela-li hudba Maierovo dílo od jeho počátků, obrazová symbolika měla své kořeny až v jeho pozdější fázi, což bylo dáno bezpochyby tím, že k ní Maier potřeboval spolupráci schopného kreslíře a rytce. Po svém návratu z pobytu v Anglii v letech 1611–1616 začíná jeho „publikační ofenzíva“, během níž v letech 1616–1622 publikoval 14 svých pojednání a jednu knihu překladů, v naprosté většině u Johanna Theodora de Bry (1561–1623) v Oppenheimu a u jeho synovce Lucase Jennise (kol. 1590 – kol. 1631) v Oppenheimu a ve Frankfurtu n. Mohanem.<sup>136</sup> Většinu Maierových tisků vydaných Jennisem vyzdobil mědiryty Balthasar Schwan (zemřel kol. 1624), zatímco tisky z de Bryho officíny doprovodil rytinami Matthäus Merian st. – a právě ty patří k vrcholným projevům pozdně renesanční knižní grafiky.

Merianův příchod do nakladatelského podniku rodiny de Bry byl bezpochyby pro úroveň výtvarné stránky *Prchající Atalanty* klíčový, neboť Maier v něm získal rovnocenného partnera schopného kongeniálně výtvarně tlumočit jeho náměty a instrukce. Merian podle slov L. H. Wüthricha „přibližuje v této publikaci čtenáři nejasné alchymické učení v geniálně jednoduchých a jasných obrazech“,<sup>137</sup> z čehož Wüthrich dále vyvozuje, že byl obeznámen s vědou arkán<sup>138</sup> (dodejme, že toto pochopení mohlo být více intuitivní, než dané studiem). Prvou Merianovou prací, na níž si mohl Maier ověřit jeho schopnosti, se stala rytina pro titulní list knihy *Examen fucorum pseudo-chymicorum detectorum et in gratiam veritatis amantium succincte refutatorum* vydané Johannem Theodorem de Bry ve Frankfurtu nad Mohanem roku 1617 (dedikace je datována v září 1616) (obr. 61). Jde o satirické vyobrazení, které dokumentuje Maierovo pojetí učené alchymie i jeho bytostný odpor vůči podvodníkům, kteří byli zodpovědní za její tehdejší špatné jméno.

Bezprostředně po této zakázce následovala spolupráce na padesáti mědirytech pro *Prchající Atalantu*. Vzhledem k tomu, že Maier byl podle výše citovaného dopisu dr. Beyerovi po většinu roku 1617 upoután na lůžko ve svém bydlišti ve Frankfurtu n. Mohanem, zatímco Merian pobýval do roku 1618 v Oppenheimu, lze předpokládat, že mědiryty vznikly nejen na základě Maierových latinských a německých nadpisů a epigramů, ale i písemných

---

<sup>136</sup> Lucas Jennis byl nevlastní syn Johanna Israele de Bry, bratra Johanna Theodora, u něhož se vyučil rytcem. Svůj vydavatelský program započal dvěma knihami, jimiž započala Maiera „publikační ofenzíva“, *De Circulo physico, quadrato: Hoc est, de Auro ejusque virtute medicinali, sub duro cortice instar nuclei latente, an et qualis inde petenda sit tractatus haut inutilis* (Oppenheim 1616) s dedikací Mořici Hesenskému, a *Lusus serius quo Hermes sive Mercurius, rex mundanorum omnium sub homine existentium, post longam disceptationem in concilio octovirali habitam, homine rationali arbitro, judicatus et constitutus est* (Oppenheim 1616). Viz Benzing (1967), s. 2952–2978.

<sup>137</sup> Wüthrich (1993), s. 9.

<sup>138</sup> Tentýž názor vyjadřuje Wüthrich i v doslovu k faksimile *Atalanty fugiens* (Kassel 1964), s. 15.

pokynů a náčrtků. Mohl by na to poukazovat jeden detail na XVIII. emblému, kde nad postavou alchymisty u otevřené kovářské výhně vyčnívá podivně ohnutá tyč připomínající roh (obr. 62). Lze předpokládat, že jde o mylně interpretovanou páku, kterou byl ručně poháněn měch, na emblému vyobrazený za výhní (obr. 63). To by naznačovalo, že Merian asi nebyl častým návštěvníkem dílen s metalurgickými pecemi a Maierův náčrtek nebo popis ne zcela přesně pochopil. Hypotézu o „korespondenční“ genezi *Prchající Atalanty* může podepřít i to, že Maier občas provázel své rukopisné traktáty vlastnoručními kresbami ilustrujícími danou symboliku. Taková kresba se dochovala v rukopisu, který zaslal Maier Mořici Hesenskému po 29. dubnu 1611 a jenž se nazývá *Scala arcis philosophicae gradibus octodecim distincta, de quibus ordine sequenti pagina, de tribus vero inferioribus hoc tractatu agitur*. Traktát je uložen v rukopisném oddělení zemské a univerzitní knihovny v Kasselu (2° Ms. chem. 11 [1, fol. 47r-64v). Na kresbě Maier názorně ilustruje osmnáct stupňů, po kterých je třeba vystoupat do „filosofického zámku“ – jimiž je tedy třeba projít na cestě k vytvoření „univerzálního léku“. (obr. 64) Kresba má didaktický charakter: Postavička vystupující vlevo představuje „dychtivce“, který se snaží dospět do „zámku“ bez použití žebříku, tedy nesprávnou cestou. Pokud budeme předpokládat, že podobné náčrtky, na nichž zachytil vždy hlavní motiv, zaslal Maier Merianovi do Oppenheimu jako podklady pro mědirytce emblémů, je tím pochopitelnější, že Merian řadu vyobrazení doplnil o krajinná pozadí ze svých topografických kreseb a rytin, u jiných vyobrazení doplnil krajinu podle své fantazie. Lze předpokládat, že tam, kde tvoří pozadí rytiny antické ruiny, jde o Maierovu instrukci, která může i přímo vyplývat z kontextu epigramu. Wüthrich identifikoval na rytině k XXXVI. emblému *Prchající Atalanty* vesnici Berg (dnes součást Stuttgartu), na VII. emblému spojení motivů z Basileje a Frankfurtu, na XXVIII. emblému frankfurtský dóm, na XIX. emblému Oppenheim a na XII. emblému patrně Štrasburk. Dodejme ještě, že kromě korespondenčního vztahu mohlo mezi autorem a rytcem dojít i k osobním konzultacím, neboť Merian občas do Frankfurtu n. Mohanem zajížděl, aby tam jednal s tiskaři mědirytů, kteří pracovali pro de Bryho a Jennise.<sup>139</sup> Dále je velice pravděpodobné, že Maier předal Merianovy některé rytiny z dobové emblematické literatury, které vlastnil a jež vyhovovaly jeho záměrům. Tak jsem již výše upozornil na použití rytiny z díla Aegidia Sadelera *Theatrum morum* jako vzoru pro VIII. emblém *Atalanty fugiens*, z téhož díla je doslova citována rytina se soubojem slona a drakem, který Merian pouze znovu – a logicky zrcadlově obráceně – vyryl pro Maierovu knihu *Viatorium, hoc est de montibus planetarum septem seu metallorum* (Oppenheimii 1618), viz obr 65 a 66. Dále můžeme poukázat na vyobrazení „*Jupiter rodí Pallas Athénu*“

<sup>139</sup> Viz Wüthrich (1993), s. 9.

z emblém buchu *Mikrokosmos – Parvus mundus* (Antwerpen 1579), které posloužilo za předlohu pro XXIII. emblém Atalanty „*Když se narodila na Rhodu Pallas, přšlo zlato a Slunce ulehlo s Venuši*“ (viz obr. 67 a 68), nebo na dílčí podobnost emblému „*De Atalanta et Megareio*“ z téhož díla (obr. 69) s motivem běžeckého závodu na titulním listu *Prchající Atalanty* (obr. 58).

## 2.6.5 Svěbytnost alchymické emblematiky

Skutečnost, že v *Prchající Atalantě* Maierova a Merianova alchymická ikonografie vystupuje v dokonale vykrytalizované podobě (podobna Athéně vycházející v plné zbroji z Jupiterovy hlavy, jak by řekl sám autor), je sice překvapující, ale lze ji poměrně jasně vysvětlit skladebnou povahou těchto emblémů samých, která se v Maierově podání značně liší od principů emblematiky, jak postupně krystalizovaly po vydání zakladatelského emblematického díla Andrey Alciata *Emblematum liber* (Augsburg 1531). Ocitujme nejprve, jak Maier své emblémy v předmluvě prezentuje:

„*Abychom jedním pohledem a vcelku mohli uchopit to, co je vnímáno třemi nejduchovnějšími smysly, totiž zrakem, sluchem a samotným rozumem,*<sup>140</sup> *a abychom čtenářům poskytli hlubší celkové porozumění, spojili jsme optiku s hudbou a smyslové vnímání s rozumem, to jest věci, jež se málokdy vidí a slyší, s chymickými emblémy, jež jsou této vědě vlastní.*<sup>141</sup> *Pokud jiná umění, která se nezabývají tajemstvími přírody, nabízejí své emblémy s mravním anebo jiným ponaučením, pak se ovšem jejich cíl od těchto velmi liší, neboť jim záleží na tom, aby jim porozuměli všichni. Zcela jinak je tomu s chymii, na kterou je třeba se dívat z důvodů, jež jsme vyložili jinde,*<sup>142</sup> *jako na cudnou pannu skrze zahradní*

---

<sup>140</sup> Lat. *tria itaque sensuum magis spiritualium, nempe visus et auditus, nec non intellectus ipsius*. Rozum je zde mezi smysly počítán z toho důvodu, že povznese-li se na odpovídající duchovní úroveň, je schopen přímo vnímat či nazírat božská tajemství a inspirace. Prostředkem tohoto výstupu je v Maierově podání kontemplanace uměleckých projevů.

<sup>141</sup> Maier na tomto místě používá výrazu „emblém“ v širším, nikoli významově přesném smyslu – má jím na mysli alchymické alegorie a symboly obecně, které svou tajemnou a kryptografickou strukturou výtvarný doprovod emblémů vždy připomínaly, a lze předpokládat, že i dílem inspirovaly.

<sup>142</sup> Tento přírůbek Maier rozvádí ve svém díle *Symbola aureae mensae duodecim nationum* (Frankfurt a. M. 1617), v jehož titulu hovoří o nutnosti chránit „panenskou Chymii“ proti nespravedlivým argumentům, a v podobném duchu o ní hovoří i v úvodním epigramu a zvláště pak v předmluvě ke čtenáři (s. [XVI-XVII]), kde vysvětluje důvody, proč nesmí být veřejně ukazována a vystavována. Tato symbolika má svůj předobraz v Macrobiově *Komentáři ke Scipionovu snu*, podle něhož přirozenost (*natura*) sama brání svému porozumění a vzpírá se smyslu obyčejných lidí tím, že se odívá různými druhy šatů, pročez „*Númeniovi, filosofu, jenž příliš dychtil poznat skryté věci, zjevily ve spánku eleusinské bohyně, že urazil bohy tím, že veřejně vyložil obsah eleusinských mystérií. Zjevily se mu v oděvech nevěstek stojící před otevřeným nevěstincem, a když se jich udiveně ptal na tyto zvláštní hanebné projevy, jež neodpovídají bohyním, dostal rozzlobenou odpověď, že on sám je vyrval z jejich ctěných svatyní a nechal je prostituovat před každým kolemjdoucím.*“ (Macrobius, *Comentarii in somnium Scipionis*, 1.2.19) Obrat „skrze zahradní mřížoví“ (*per transennam*) lze chápat jako aluzi na *hortus conclusus*, jež byla již ve středověké alchymické literatuře převzata ze starozákonní *Písně písní* coby symbol uzavřené zahrady filosofů, do níž je třeba proniknout a získat minerální Pannu, prvotní matérii Velkého Díla. Motiv zahrádky

*mřížoví, jako na Dianu, již nelze spatřit bez pestrobarevného oděvu. Přijmi tedy v této jediné knize zároveň čtyři druhy věcí: Báje ve formě básní a alegorií; emblematické obrazy, ryté do mědi čili do Venuše, a to nikoli bez Venuše, tedy bez půvabu; chymická tajemství, jež má proniknout rozum; a konečně vzácnější hudební kompozice, jež jsou v této knize určeny pro tvoji potřebu. Kdo bude přistupovat k této knize spíše rozumově než smyslově, bude z ní mít jednou o to větší užitek.*<sup>143</sup>

Je zřejmé, že Maierovo tvrzení o všeobecné přístupnosti emblémů s morálním a didaktickým obsahem je nepřesné. Emblémy v sobě vždy nesly tajemství a hádanku, jejíž vyluštění vyžadovalo kromě solidního humanistického vzdělání též duševní bystrost a schopnost kombinačního myšlení. Joannes Sambucus ve svém díle *Emblemata* (Antverpiae 1564) vyjadřuje tento rys zcela jednoznačně, když říká, že jeho emblémy jsou vybrané a významově zastřené, majíce zaměstnávat ducha stejně jako temné, tajemné písmo Egyptanů a pythagorejců.<sup>144</sup> V souladu s tím se Jean Seznec domnívá, že věda emblémů měla dva protikladné účely: Na jedné straně usilovala o esoterický způsob výrazu, na druhé straně chtěla působit didakticky, nabízet lekce, jež se svou vizuální prezentací mohly týkat čehokoli. Její ambicí tedy bylo hovořit okultním i lidovým jazykem zároveň.<sup>145</sup> Rozdíl mezi humanistickým a „chymickým“ emblémem tedy nespočívá v distinkci „esoterického“ a „didaktického“, ale v jiném podstatném rysu: Zatímco mravní anebo filozofický obsah humanistického emblému lze díky jeho rozluštění „dekódovat“ do podoby racionálně artikulované myšlenky, významově i emocionálně obohacené svými symbolickými interferencemi,<sup>146</sup> „chymické“ emblémy mají zcela odlišnou sdělovací funkci, neboť představují labyrint často záměrně matoucích významů, v němž se čtenář musí zorientovat – nejde o předání informace, ale o pokus o změnu vnímatelova nazírání a myšlení. Právě tento principiální rozdíl patrně chce Maier svou vyostřenou distinkcí vyjádřit. Maier svůj noeticko-

---

filosofů obehrazené proplétaným plůtkem se poměrně často vyskytuje i v alchymické ikonografii 15. až 17. století. Poměrně významnou úlohu hraje i na titulním listu *Prchající Atalanty*, členic jej na horní dvě třetiny s mytologickými postavami (Héraklés, Hesperidky, Ládón), bohyní Venuší a Hippomenem přijímajícím od ní zlatá jablka (tedy v podstatě na prostor zahrady Hesperidek) a na spodní třetinu, vyhrazenou dějišti běžecského souboje Hippoména a Atalanty i závěrečné proměně obou hlavních aktérů ve lvy. V kontextu Maierovy mytologické „chymie“ lze zahradní mřížoví též chápat jako formu oděvu Diany, kterou, jak autor dodává, nelze spatřit nahou (srov. příběh Anktaiónův, který poté co spatřil koupající se nahou Dianu, byl roztrhán vlastními psy – Ovidius, *Proměny*, III, 138). Patrně jde o aluzi na vzhled zpracovávané minerální kompozice ve fázi, kdy se na jejím povrchu vytváří esteticky signifikantní textura, pod níž se podle alchymistů skrývala neviditelná minerální síla, symbolizovaná (v tomto případě) Dianou.

<sup>143</sup> Maier (2006), s. 42-43.

<sup>144</sup> Cit. Preiss (1974), s. 267.

<sup>145</sup> Seznec (1972), s. 102.

<sup>146</sup> Význam ideje vložené do takového emblému je tedy „uzavřený“ (esoterický) jen pro toho čtenáře, který nezná odpovídající literární a filosofický kontext.

edukativní postup, typický pro esoterickou alchymickou literaturu, obšírně vysvětluje v komentáři k XI. emblému. Ze strukturálního hlediska je složitost alchymických alegorií způsobena extrémně uvolněným vztahem mezi označujícím a označovaným, který vzniká – jak pregnantně Maier říká –, když „*tatáž slova použijeme pro rozličné věci a různá slova pro tutéž věc*“.<sup>147</sup> Proto lze říci, že Maier převzal z emblematiky především její formu, kterou naplnil symbolikou a alegoriemi, jejichž skladebné principy vycházejí z větší části ze středověké alchymie. Tomu odpovídá i odlišný vztah mezi nadpisem a vyobrazením emblému, než jaký byl obvyklý – jak připomíná Lubomír Konečný, vyobrazení nemělo být pouhou „ilustrací“, ale ve spojení s nadpisem mělo tvořit něco jako hádanku;<sup>148</sup> epigram pak měl tuto hádanku rozluštit, nebo alespoň její rozluštění ulehčit.<sup>149</sup> Maierovy emblémy jsou naopak ve většině případů tautologické – vyobrazení je výtvarným opisem nadpisu, části či celého epigramu<sup>150</sup> (obr. 70). Nadpis, obraz a epigram – stejně jako z hlediska uměleckého způsobu vyjádření slovo, obraz a hudba – vyjadřovaly trojím způsobem tutéž ideu, či – přesněji řečeno – tentýž alchymický symbol.<sup>151</sup> Dominantní prvky a motivy, které by nepocházely ani z epigramů, ani z výkladů, se na vyobrazeních objevují jen ve výjimečných případech (obr. 71). Na druhé straně badateli nabízejí množství detailů, které umožňují uvažovat o významových interferencích jednotlivých vyobrazení.

<sup>147</sup> Maier (2006), s. 122. Právě tento metodický princip dává alchymickým textům jejich mnohohrstenatost, na niž na základě sémiotické analýzy u Maierovy *Prchající Atalanty* poukázal Szönyi (1993); podle jeho názoru může v *Prchající Atalantě* koexistovat několik zcela nesouvisejících symbolických systémů, které navíc mohou sestávat z antagonistických a vzájemně nepřátelských prvků. K tomu je třeba jen dodat, že v této inkongruenci je skryta velmi specifická logika, řízená principem analogie a neustálou změnou úhlu pohledu (kontextu), který variuje od obecných hledisek ke zvláštním a naopak.

<sup>148</sup> Konečný (2002), s. 11.

<sup>149</sup> Heckscher – Wirth (1967), sl. 93. Jak autoři připomínají, jakmile byl epigram správně pochopen, umožnil správné řešení hádanky, jejíž výpověď měla všeobecně platný charakter. Tato výpověď byla převážně morálního a etického nebo naučného obsahu.

<sup>150</sup> Na tento princip „doslovného převzetí“ metafor alchymických textů do obrazů, tedy na jejich opětovnou metaforizaci (Remetaforisierung), upozorňuje Neugebauer Gräfin von der Schulenburg (1993), s. 296.

<sup>151</sup> Jak poukázal již před více než padesáti lety René Alleau, alchymické symboly nelze analyzovat izolovaně, „an sich“, ale pouze v rámci „symbolických skupin“, do nichž jsou podle určitých dominantních významových tendencí (nikoli jednoznačně definovatelných významů) klasifikovány (Alleau [1993], s. 73-79). Z toho vyplývá, že Maierovy alchymické emblémy nelze vykládat jako samostatné entity, ale je třeba v knize odhalit jejich vzájemné vztahy – což opět Maierovu emblematicku metodologicky i strukturálně zásadně odlišuje od emblematiky humanistické. V případě *Prchající Atalanty* je třeba – vzhledem procesuálnímu charakteru Velkého Díla – nejprve správným způsobem emblémy seřadit. Již de Jong (1969), s. 198, si povšimnula významného postavení XXVI. emblému s nadpisem „*Dřevo života je plodem lidské moudrosti*“, který stojí uprostřed knihy. Tento emblém má ústřední postavení v tom smyslu, že je patrně počátkem četby *Prchající Atalanty*; námětem jeho symboliky je výše zmiňovaný univerzální lék coby vytyčení obecného smyslu díla. Následující XXVII. emblém poučuje o nutnosti vlastnit klíč k „*Růžové zahradě filosofů*“, kterou představuje – ve své „uzavřené“, tedy nerozluštěné podobě – i sama *Prchající Atalanta*. V rámci této logiky čtení, která je založena na číselné symbolice, následuje XLII. emblém, který poučuje o teoretických aspektech zmiňovaného „klíče“: „*Příroda, rozum, zkušenost a četba jsou chymickým badatelům vůdcem, holí, brýlemi a lampou*“.

Jak je zřejmé, Maierova *Prchající Atalanta* přináší emblematicku *sui generis*<sup>152</sup> – která však má i přes svou výlučnost své bezprostřední, bližší i vzdálenější předobrazy v kontextu alchymické ikonografie.<sup>153</sup> Její výlučná povaha není simplifikací či nepochopením pravidel humanistické emblematicky, ale vychází z odlišného chápání funkce obrazu, resp. sémantických vazeb textu a obrazu. Lze ji správně pochopit v kontextu Maierova psychologického nástinu noetiky, jak jej prezentuje v díle *Septimana philosophica* (Frankfurt a. M. 1620) (obr. 72).<sup>154</sup> Podle Maiera poznávací akt, díky němuž mohou dospět do intelektu zjemnělé *species intelligibilis*, jejichž nosičem je *spiritus animalis* (životní, ale také vzdušný duch), sestává z pěti kroků: 1. Nejprve se tělesa, která mají být vnímána vnějšími smysly, nacházejí v zorném poli vnímatele. 2. Jejich obrazy jsou přijaty smyslovými orgány. 3. *Spiritus animalis* zprostředkovává tyto obrazy mozku. 4. V mozku se přijaté obrazy zjemňují, ze zvláštních obrazů (*imagines particulares*) se mění v obecné obrazy (*imagines universales*) a jsou zpracovávány pasivním a poté aktivním intelektem (*Intellectus patiens, & deinde Agens*). 5. Takto jsou obrazy poznány rozumovou duší (*anima rationalis*), která je ještě subtilnější a spirituálnější, než ony obecné obrazy. První dva kroky Maierova poznávacího procesu jsou zdvojeny výkladem o fyziologickém, resp. „potravním“ původu zmíněného *spiritus animalis*: 1) zpracováváním v žaludku a v játrech se jídlo a pití očišťuje od přebytků a vytváří čistší krev, a 2) proměnou této krve „v levém komoře srdce“ vzniká *spiritus vitalis*

<sup>152</sup> Je třeba dodat, že Maierova ikonografie *Prchající Atalanty* se velmi zásadním způsobem liší od tradice alchymické ikonografie, jak se vyvíjela od druhé poloviny 14. století. Ta se ustavila na třech okruzích námětů: 1) na tématech převzatých z křesťanské ikonografie, 2) na tématu „oživené nádoby“, tj. skleněné fioly, v níž je symbolickou formou zachycena alchymická materie v různých fázích proměn, 3) na profánních tématech, reinterpretovaných jako analogie alchymických procesů. Šlo o samostatný ikonografický přínos, jenž nebyl pouhým výtvarným přetlumočením alegorií alchymických textů. Nebylo ani pravidlem, aby byla vyobrazení v traktátech komentována, často představovala jejich zcela samostatnou významovou úroveň – viz např. traktát *Aurora consurgens* (Jitřní záře), jehož nejstarší rukopisný exemplář je datován do prvního až třetího desetiletí 15. století. Viz Purš (1998).

<sup>153</sup> K Maierovým potenciálním inspiračním pramenům můžeme počítat již zmiňovaný traktát *Rosarium philosophorum*, v němž jsou vyobrazení provázena verši. Jeho první tištěné vydání je v druhém dílu sbírky *De alchimia opuscula complura veterum philosophorum*, Frankfurt 1550 (viz Telle [1980]). Ikonografickým pojetím vyobrazení se Maierovým emblémům blíží také ilustrace traktátu *Splendor Solis* z let 1531/32, který se dochoval v řadě kopií a variant a od konce 16. století byl vydáván i tiskem (viz Völlnagel [2004]). Nejblíže k Maierovým emblémům *Prchající Atalanty* má Lamspringův *Tractatus de lapide philosophorum*, jehož nejstarší dochovaný rukopis pochází pravděpodobně z poloviny 16. století; tiskem jej poprvé vydal Nicolaus Barnaud ve sbírce *Triga chemica* (Leiden 1599) a z dochovaných rukopisů je třeba zmínit jeho ilustrovanou variantu, kterou roku 1607 vyhotovil Nicolaus Maius, jenž zastával významné posty u dvora Rudolfa II. – byl radou apelačního soudu a horním hejtmanem v Jáchymově (viz Buntz [1968]). V tomto traktátu nacházíme přesně stejnou strukturu, byť nikoli formálně „emblematicky“ podanou (název „figury“, vyobrazení a komentující báseň nejsou seřazeny pod sebou), i vztah názvu a básně k vyobrazení je identický jako v *Prchající Atalantě*, tj. vyobrazení je více méně věrně reprodukuje. Dodejme jen, že jak vyplývá z výše řečeného, ve všech uvedených pramenech emblemata vykazují podobné odlišnosti od pravidel žánru, jako v případě *Prchající Atalanty*.

<sup>154</sup> Plný titul díla zní *Septimana philosophica qua aenigmata aureola de omni genere a Salomone Israelitarum sapientissimo rege, et Arabiae regina Saba, nec non Hyramo, Tyri principe, sibi invicem in modum colloquii proponuntur et enodantur*.

(životní nebo vyživující duch), který získává takřka ohnivou přirozenost a takto dále zjemněn je odesílán do mozku, kde se z něj stává *spiritus animalis*.<sup>155</sup>

Jak dodává Erik Leibenguth, hudbě patří v rámci tohoto modelu poznávání zvláštní zprostředkovatelská role, neboť působí na celek poznávacích sil člověka. Zvláště pak arkána přírody mohou být podle Maiera vnímána a poznávána jedinečně intelektuálně, protože mají v mimořádné míře obrazový charakter.<sup>156</sup> Z toho zřetelně vyplývá, že u Maierových emblémů bylo přímo nutné, aby si obrazy a epigramy odpovídaly,<sup>157</sup> neboť úlohou obrazů bylo akcelarovat senzoricko-poznávací proces,<sup>158</sup> podobně, jako bylo úlohou hudby – resp. zpěvu – pomoci slovům v jejich sublimovaném i sublimujícím výstupu k intelektu.<sup>159</sup> Tento princip je lapidárně vyjádřen v i úvodním epigramu k *Prchající Atalantě*:

[...]

Tyto emblémy jsou nabídnuty tvému sluchu a zraku,  
a rozum pak může sledovat, jak vysvětlujeme tato tajemství.  
Předložil jsem je jako návnadu tvým smyslům, aby upoutaly  
rozum a ten odkryl, co je v nich cenné.<sup>160</sup>

Není pochyb o tom, že teprve umělec schopností Meriana byl s to převést textové instrukce do obrazové řeči takovým způsobem, že vyobrazení nebyla pouhými kryptografickými pomůckami (jako dobové „hieroglyfy“), ale získala uměleckou hodnotu sama o sobě, že byla vyvážená jejich formální a obsahová stránka, vztah částí k celku, krátce řečeno – že s textem tvořila *harmonickou jednotu*, která jim zajistila trvalou atraktivitu i po takřka čtyřech

---

<sup>155</sup> Maier, *Septimana philosophica*, s. 211-212; viz Leibenguth (2002), s. 90. Maierův noetický model je velmi ilustrativní pro jeho filosofické východisko, které bychom mohli obecně charakterizovat nejen jako sloučení aristotelismu a (neo)platonismu, ale ještě lapidárněji jako naprostou kontinuitu mezi hmotou (či tělem) a duchem. Právě ta je klíčová pro pochopení jeho „chymické filosofie“, neboť zrcadlí jednotu a provázanost duchovních a materiálních aspektů alchymie, jakož i nedělitelnost teorie a praxe.

<sup>156</sup> Leibenguth (2002), s. 91.

<sup>157</sup> Tato snaha o dosažení identity mezi slovním vyjádřením a vyobrazením si nikterak neprotiřečí s principiálně analogickou povahou vzájemných referencí obrazových i verbálních alchymických symbolů, z nichž musí vnímatel generovat či rekonstruovat jejich významy, které jsou variabilní, neboť spjaté se zvoleným interpretačním kontextem či úhlem pohledu.

<sup>158</sup> Přestože Maierova metodika tvorby emblémů se výrazně lišila od dobového převládajícího pojetí, její záměrnost nebyla v obecné rovině výjimečná. Odhlédneme-li od její alchymické specifčnosti, shoduje se například s pojetím působení emblematického vyobrazení, jak je evokoval jezuita Louis Richeome v díle *Tableaux sacrés des figures mystiques...* (Paris 1601): „*Není nic rozkošnějšího ani příjemnějšího, co by lépe umožnilo vklouznout věci do duše, než obraz, ani není nic, co by ji hlouběji vrylo do paměti, ani nic, co by účinněji podnítilo vůli, aby duši rozhýbala a silně dojala.*“ Cit. Praz (1964), s. 21.

<sup>159</sup> V tomto kontextu je dobře pochopitelný i Maierův odpor k Paracelsovu pojetí imaginace, podle něhož se obrazy rodily v samotném „diafánu“ imaginace, zatímco pro Maiera platilo „*nihil est in intellectu, quod non prius fuit in sensu*“ (Maier, *Septimana philosophica*, s. 207).

<sup>160</sup> Maier (2006), s. 38.

staletích. V neposlední řadě mají takto koncipované emblémy ještě jeden důležitý přesah: Vnímání a uchopování obrazů intelektem je totiž zastřeným, ale přesto výmluvným odkazem na základní operační princip alchymie samé, který spočívá ve spiritualizaci materiálního a reverzibilní materializaci spirituálního.<sup>161</sup> Umělecký tvůrčí proces a jeho recepce jsou tedy nahlíženy jako specifické variace alchymických maxim *Solve et coagula* (Rozpusť a sraž) či *Fac fixum volatile* (Učiň pevné prchavým [anebo] prchavé pevným). Tato paralela nám nabízí vzácný vhled do autentické psychologické problematiky alchymie, která je na rozdíl od Jungovy interpretace ryze historická a navýsost „operativní“ – teoretické pochopení směřuje k praxi, která je pro Maiera nutným vyústěním jeho pravé „chymie“. Aniž bych se zde chtěl pokoušet o jakoukoli historickou ekvilibristiku, jedno srovnání napříč časem si zde dovolím: Více než mnohé hlubinně psychologické výklady podle mého soudu s Maierovou uměleckou artikulací alchymie souzní několik emocionálně působivých slov českého surrealisty, malíře a básníka Jindřicha Štyrského: „*Ale mým očím nutno stále házeti potravu. Polykají ji nenasytně a surově. A v noci ve spánku ji tráví.*“<sup>162</sup>

Koncepce Maierovy knihy jako „polyfonního“ spojení poesie, výtvarného umění a hudby je pokusem postihnout „mikrokosmický“ celek Velkého Díla v jeho úplnosti, zprostředkovat jej všemi cestami, jež lidské smysly i mysl sama nabízejí. Maier vytváří „viditelnou“ hudbu a „slyšitelné“ obrazy, aby zprostředkoval principiálně smyslově neuchopitelné ideje a harmonii. Ve svém díle se tak představuje jako skutečně univerzální tvůrce, jehož kvality básníka, emblematika a hudebního skladatele však přesto slouží jen k tomu, aby se dialekticky sloučily v jím prosazovaný ideál prostého a skromného „syna Hermovy vědy“, smyslem jehož života není spektakulární nabývání zlata a statků, ale výroba léku, který by prospěl lidské společnosti.

---

<sup>161</sup> Takto definuje základní princip alchymie René Alleau: „*Její přirozenost je současně materiální i spirituální, neboť je zaměřena zvláště k pozorování vztahů mezi životem kovů a univerzální duší. Touží osvobodit ducha prostřednictvím matérie a matérii prostřednictvím ducha.*“ (Alleau [2005]), s. 36–37.

<sup>162</sup> Jindřich Štyrský, *Emilie přichází ke mně ve snu* (Praha 1933), cit. Dvorský – Effenberger – Král (1969), s. 24.



### 3. Anselmus Boëtius de Boodt: mineralogie, lékařství a *Symbola divina et humana*

#### 3.1 Úvod

Mezi učenci, kteří působili u dvora císaře Rudolfa II., patří významné místo lékaři a mineralogovi Anselmu Boëtiovi de Boodtovi (1550–1632),<sup>1</sup> který vytvořil v Praze své základní vědecké dílo, encyklopedicky pojaté pojednání *Gemmarum et lapidum historia* (Hanau 1609) (obr. 73 a 74),<sup>2</sup> právem považované za první systematickou klasifikaci do té doby známých minerálů. Jak ovšem bylo pro dobou, pozdněrenesanční humanistickou kulturu typické, de Boodt nebyl jen tím, čím nejvíce proslul a čím se zapsal do historie. Původně vystudoval práva, těm se však ve svém zralém věku nevěnoval, neboť jej plně zaujaly přírodní vědy. Jak dosvědčují jeho rozsáhlá alba podle přírody provedených maleb rostlin a živočichů (obr. 75),<sup>3</sup> zabýval se kromě lékařství a mineralogie též botanikou a zoologií. Dále se profiloval jako erudovaný humanista, neboť po smrti Jacoba Typotia napsal komentáře ke třetímu svazku Stradových a Sadelerových *Symbola divina et humana*,<sup>4</sup> a v pozdním období svého života, po návratu z Prahy do rodných Brugg, i jako autor náboženské duchovní poezie. Kromě toho měl úzký vztah k hudbě a komponoval pro loutnu.

Uvedme nejprve de Boodtovy základní biografické údaje.<sup>5</sup> Narodil se roku 1550 v Bruggách ve významné katolické aristokratické rodině. Měl šest bratrů a tři sestry, nicméně roku 1573, kdy malíř Pieter Pourbus namaloval votivní portrét rodiny de Boodt na křídlech oltářního obrazu pro kostel Panny Marie v Bruggách, byli již čtyři jeho bratři a jedna sestra po

---

<sup>1</sup> Tato studie je rozšířeným a přepracovaným textem, který byl publikován německy v *Acta Comeniana* 18 (2004), s. 43–90.

<sup>2</sup> Celý název díla zní *Anselmi Boetii de Boodt Brugensis Belgae, Rudolphi Secundi, Imperatoris Romanorum, Personae Medici, Gemmarum et lapidum historia, Qua non solum ortus, natura, vis et pretium, sed etiam modus quo ex iis, olea, salia, tinctura, essentiae, arcana et magisteria arte chymica confici possint, ostenditur. Opus principibus, medicis, chymicis, physicis, ac liberalioribus ingeniis utilissimum*. Následují dvě latinská vydání (Leiden 1636 a 1647), jež připravil k vydání komentátor Galéna, leydenský lékař Adriaan Toll, který na závěr každé kapitoly druhé knihy připojil italickou identifikaci de Boodtových odkazů. Vydání z roku 1647 bylo ještě rozšířeno o dvě knihy pojednávající o některých fosiliích, jež de Boodt do svého díla nezařadil, a o latinský překlad Theofrastova *Peri lithón* (Pojednání o kamenech). Francouzský překlad prvního Tollova vydání vyšel v Lyonu roku 1644 a 1649 pod názvem *Le parfait joaillier ou histoire des pierreries ou sont amplement descrites leur naissance, iuste prix, moyen de les cognoistre, et se garder des contrefaites, facultez medicinales et proprieté curieuses*. De Boodtovo dílo bylo velmi oblíbené a hlavně v 17. století často používané sběrateli drahých kamenů a klenotníky; velmi si je cenil ještě G. E. Lessing (1729–1781).

<sup>3</sup> Viz Maselis – Balis – Marijnissen (1999), s. 14–23.

<sup>4</sup> Třetí svazek zmíněného díla, obsahující impresy italských knížat a vládců, se nazývá *Symbola varia diversorum principum*; byl vydán v Praze roku 1603 a někdy bývá citován jako samostatné de Boodtovo dílo, přestože jde o nedílnou součást celku, koncipovaného Jacopem a Ottaviem Stradou v úzké součinnosti s rytcem Aegidiem Sadelerem. Viz Fučíková (1982), s. 339–356; Mout (1999), s. 27–49.

<sup>5</sup> Viz Maselis – Balis – Marijnissen (1999), s. 14–23; Hiller (1942), s. 4–12.

smrti. Anselmův otec Anselm de Boodt (1519–1587) byl obchodníkem, dlouholetým členem městské rady a po dvacet let představeným Bratrstva Svaté krve.<sup>6</sup> Bylo proto logické, že své syny včetně Anselma určil ke studiu práv, neboť počítal s využitím jejich vzdělání pro budoucí uplatnění rodiny. Anselm začal studovat na univerzitě v Lovani roku 1566 a kolem roku 1573 odešel pokračovat ve studiích práv na univerzitu v Orléansu, kterou roku 1562 založil Filip II. pro katolické, francouzsky mluvící studenty z Nizozemí. Zde, jak se předpokládá, také svá studia církevního a světského práva završil. Poté vedla jeho cesta do Padovy, kde je jeho přítomnost doložena v únoru 1576, a o dva roky později se vrací do Brugg a nastupuje jako městský úředník. Nicméně téhož roku získali ve městě moc kalvinisté a jak Anselm, tak i jeho otec museli odejít ze správy města. Anselmův otec se do ní po změně mocenských poměrů roku 1584 vrátil, avšak jeho syn již hledal své uplatnění jinde.

Mezi lety 1578 a 1583, kdy přichází do Prahy na pozvání Viléma z Rožmberka,<sup>7</sup> muselo dojít v de Boodtových zájmech k významné změně orientace; lze však také uvažovat o tom, že se teprve tehdy mohly, vzhledem k mocenským zásahem přerušené kariéře, otevřeně projevit de Boodtovy osobní aspirace a inklinace k lékařství a přírodním vědám, jež byly doposud tlumeny z důvodů poslušnosti vůči otci.<sup>8</sup> Toto období bylo bezpochyby vyplněno další *peregrinatio academica*, jak ostatně dokazuje i fakt, že se ve svém hlavním mineralogickém díle hlásí ke slavnému lékaři, filosofu a teologovi Thomasu Erastovi (1523–1583) jako ke svému „preceptorovi“.<sup>9</sup> Ten přednášel v letech 1558–1580 v Heidelbergu. De Boodtův imatrikulační zápis se ovšem na tamní univerzitě nedochoval. Zůstává tedy otázkou, kde se s Erastem setkal a jaká byla povaha jejich kontaktů, nicméně vzhledem k serióznosti de Boodtem poskytovaných informací není třeba o realitě těchto kontaktů pochybovat. Roku 1586 odchází de Boodt z Prahy opět studovat do Padovy, tentokrát lékařství; zapsal se v září a již za rok získal doktorský titul, což lze vysvětlit pouze tím, že bylo akceptováno jeho dřívější studium (to by opět ukazovalo na studium u Thomase Erasta). Z Padovy se vrací do Prahy a za několik málo měsíců je roku 1588 jmenován dvorním lékařem: *hofmedico cum*

---

<sup>6</sup> Ve dvoupatrové kapli vystavěné hrabětem Diederikem van Elzas ve 12. století je v Bruggách uchovávána vzácná relikvie Svaté krve, kterou hrabě přivezl z druhé křížové výpravy.

<sup>7</sup> Trunz (1992), s. 38.

<sup>8</sup> Ve svém mineralogickém díle de Boodt hovoří o Johannu Maciniovi, radovi kolínského kurfiřta, jenž byl jeho blízkým přítelem od raného věku a měl se velmi vyznat ve spagyrickém umění. Viz de Boodt (1609), s. 60. Přírodovědné zájmy de Boodta tedy asi provázely již od mládí, pouze se nemohly stát základem jeho seberealizace.

<sup>9</sup> De Boodt (1609), s. 205: „*De hoc lapide Thomas Erastus Heidelbergensis professor et quondam praeceptor meus commentarium edidit doctissimum, eum lapidem sabulosum nuncupat.*“

*privilegio exercendi proxim für D. Anselmus de Boodt*.<sup>10</sup> Můžeme považovat za takřka jisté, že cestu k císařskému dvoru mu otevřelo jeho působení na rožmberském dvoře, neboť císař se s Vilémem z Rožmberka přátelil a předával si s ním informace o přírodovědcích, kteří se pohybovali v jejich blízkosti. K tomuto roku se s největší pravděpodobností váže i zpráva o de Boodtově alchymické experimentaci (viz níže). Ve funkci lékaře působil u dvora 16 let, jež byly bezpochyby vyplněny mineralogickými a lékařsko-farmakologickými výzkumy, než byl 1. ledna 1604 jmenován osobním lékařem Rudolfa II. s měsíčním platem 40 florénů a výsadou, že je kromě vyžádání zproštěn denní služby.<sup>11</sup> Z této okolnosti je zřejmé, že si jej císař cenil především jako mineraloga. Když bylo jeho mineralogické dílo o pět let později vydáno, zaplatil císař autorovi 1000 florénů.<sup>12</sup> Po císařově smrti roku 1612 de Boodt zůstal ještě dvě léta v Praze, než se definitivně vrátil do rodných Brugg. Po svém návratu do vlasti se začal intenzivně věnovat literární činnosti, stal se členem rétorické „komory Ducha svatého“, jež si od roku 1628 kladla za cíl propagovat holandsky psanou literaturu, a v témže roce vydává v Bruggách sbírku 300 písní a básní na nejružnější náboženské náměty s názvem *De Baene des Hemels ende der Deughden*. Roku 1632 v Bruggách umírá a o osm let později vychází tamtéž posmrtně jeho poslední přírodovědecké dílo, herbář *Florum, Herbarum ac fructuum selectiorum icones et vires pleraeque hactenus ignotae*, čítající popis 61 rostlin.

### 3.2 *Gemmarum et lapidum historia*

Obrátme nyní pozornost k hlavnímu de Boodtovu vědeckému dílu, rozsáhlé *Gemmarum et lapidum historia* z roku 1609 (obr. 74). Dílo je rozděleno do dvou nestejně rozsáhlých oddílů, dobovou terminologií označovaných za „knihy“: první z nich, rozsahem menší a dobou vzniku s největší pravděpodobností pozdější, je věnována teoretickým zásadám autorovy mineralogie, zatímco druhá přináší soupis 647 minerálů (včetně fosilií), uvádějící jejich ložiska, morfologické charakteristiky a v neposlední řadě i vliv na člověka a lékařské využití. To explicitně odráží již sám název díla, který je třeba přeložit *in extenso*: „*Dějiny drahokamů a kamenů, jež vyprávějí nejen o jejich původu, přirozenosti, síle a ceně, nýbrž i o způsobu, kterým z nich pomocí chymického umění mohou být připraveny oleje, soli, tinktury, esence, arkána a magistera. Toto dílo je velmi užitečné pro vladaře, lékaře, chymiky, přírodní filosofy a ctihodné učence.*“ De Boodt jako první studuje optické vlastnosti minerálů a svým způsobem anticipuje Stenonovu krystalografii a Mersennovu korpuskulární teorii. Nachází

---

<sup>10</sup> ÖSA, Reichstaxbuch n. 60 (1588), fol. 24; cituje Maselis – Balis – Marijnissen (1999), s. 17.

<sup>11</sup> Hausenblasová (2002b), s. 405.

<sup>12</sup> Maselis – Balis – Marijnissen (1999), s. 21.

spojitost mezi hustotou a váhou, demystifikuje vznik fosilií, zabývá se teorií barev a přináší i technickou škálu tvrdosti.

Autor v úvodu knihy připomíná své předchůdce a kritizuje nejasná kritéria, na jejichž základě o námětu psali. Za nejsystematičtějšího z nich považuje Conrada Gesnera (1516–1565), nicméně ani jeho členění podle hlediska podobnosti mu nevyhovuje. De Boodt proto zavádí své vlastní členění, a to podle ceny, tj. postupuje ve svém soupisu od nejvzácnějších a nejdražších kamenů k těm nejobyčejnějším, za něž ještě řadí ty, jejichž existenci nelze doložit. U každého minerálu přináší souhrn dosavadních názorů – škála citovaných autorit se prostírá od pozdně antického Plinia staršího a Galéna až po zmiňovaného Conrada Gesnera, Georgia Agricolu, Hieronyma Cardana či Pietra Andreu Mattioliho, podle jehož vydání též cituje pátou knihu Dioskúridovy *Materia Medica*. Jak připomíná Robert Halleux, de Boodt neznal Theofrastovo *Pojednání o kamenech* a citace z jeho díla převzal od Plinia, a to přesto, že toto pojednání vyšlo do roku 1605 ve třech vydáních.<sup>13</sup>

Lze říct, že právě poměrně extenzivní snahou o zachycení a prezentaci dosavadních mineralogických názorů se do de Boodtovy knihy dostalo i mnoho údajů o zázračných vlastnostech drahých kamenů, legend o jejich původu a využití, a to nejen z obligátního a „nevyčerpatelného“ zdroje, Pliniovy *Naturalis historia*, ale i z dobové hermetické literatury, zvláště z proslulého a ve své době velice úspěšného díla Giambattisty della Porty *Magiae naturalis libri viginti* (první vydání Neapolis 1554). Je třeba zdůraznit, že de Boodt se staví k těmto zprávám skepticky a v principu odmítavě a fakt, že u nich není pokaždé přidáno negativní vyjádření, vyplývá pouze z toho, že de Boodt necítil potřebu neustále opakovat svá teoretická stanoviska, která v první knize vysvětlil velmi zřetelně a poté ještě několikrát zopakoval.<sup>14</sup> Pro vznik díla bylo též bezpochyby mimořádně důležité, že je podporoval císař Rudolf II. a umožnil de Boodtovi studovat minerály ve své kunstkomoře, za což de Boodt ve své knize vyjadřuje císaři několikrát svou bezpochyby velmi upřímně míněnou vděčnost. De Boodt naopak mohl pro Rudolfa podávat dobrozdání k novým mineralogickým akvizicím, jak může naznačovat zpráva, na kterou upozorňuje Václav Bůžek,<sup>15</sup> podle níž roku 1603 poslal Petr Vok císaři po komorníku Jeronýmu Makovském jako dar nerost (handštán) neobvyklých tvarů, který obdržel ze svých dolů. Vok předpokládal, že jej císař předloží k prozkoumání

---

<sup>13</sup> Halleux (1979a), s. 67.

<sup>14</sup> Tento přístup v sobě skrývá jednu možnost nedorozumění: Čtenář, který de Boodtovu knihu jenom letmo prolistuje, může nabýt dojmu, že autorem citovaná tvrzení o magických silách kamenů jsou uváděna jako vážně míněná a platná. Občas proto dochází k desinterpretaci základní de Boodtovy intence a kniha je uváděna jako pojednání o magických silách kamenů.

<sup>15</sup> Bůžek (2011).

„*doctorum medicinae a materialistũm svým*“. Je nepochybné, že k takové expertíze nebyl mezi císařskými doktory nikdo povolanejší než právě de Boodt.

### 3.3 De Boodtova přírodovědná filosofie

Jak jsme již naznačili, *Gemmarum et lapidum historia* se profiluje jako příspěvek k analytickému a exaktnímu směru tehdejší přírodovědy. Autor se v něm snaží přistupovat k problematice minerálů v zásadě věcně, deskriptivně a zdrženlivě. Namísto intuitivního, nadsmyslového poznání, typického pro novoplatonskou renesanční magii, de Boodt jednoznačně preferuje empirii a logické uvažování vycházející ze scholastické interpretace Aristotelova pojetí přírody. V principu odmítá teorii analogie mikrokosmu a makrokosmu, spolu s vlivem hvězd na pozemský, „sublunární“ svět. To jej bezpochyby velmi vzdaluje jiným významným protagonistům rudolfínské přírodovědy, a to jak například Oswaldu Crollovi (kol. 1560–1609) coby představiteli paracelsiánského lékařství, pevně spojeného s teorií signatur,<sup>16</sup> tak i Johannesu Keplerovi (1571–1630), kterého sice s de Boodtem spojovala exaktnost a přísně racionální přístup k přírodě, ale zároveň ho odlišovalo pojetí kosmologie. Kepler vycházel z pythagorejských nauk a na základě jejich teoretických předpokladů hledal *harmonii světa*; toto hledání tvořilo substrukтуру jeho empirických výzkumů založených na interpretaci astronomických pozorování a na geometrickém a matematickém důkazu. Podle Keplera byla země obdařena duší, kterou přirovnával k plameni, v němž je otištěn obraz zodiaku a celého firmamentu jako základ sympatetického pouta mezi nebeskými a pozemskými věcmi.<sup>17</sup> Přičteme-li k tomu fakt, že Kepler uznával teorii signatur jako Božích znamení a její znevažování považoval za opovrhování Božím dílem, jde o značně protikladné pojetí. Nicméně je třeba zdůraznit, že i v pozadí de Boodtova myšlení a celkového přístupu k přírodě stála kosmologie, a to neméně silně religiózně zabarvená než u luterána Keplera. A právě z ní a z jejích důsledků vyrůstal de Boodtův empirismus a odpor k magii.

Základní nárys své přírodní filosofie podává de Boodt v 8. kapitole první knihy svého díla, nazvané *De mixtorum, gemmarum et lapidum causa efficiens* (O působící příčině směsí, drahých a obyčejných kamenů).<sup>18</sup> Jako pravověrný křesťan a katolík<sup>19</sup> – tento charakteristický

---

<sup>16</sup> Viz Croll, *Basilica chymica* (1609).

<sup>17</sup> Kepler, *De Harmonices Mundi* (1619), s. 163.

<sup>18</sup> De Boodt (1609), s. 8.

<sup>19</sup> O jeho katolicismu podává přesvědčivý důkaz i autorství dvou básní, které *Gemmarum et lapidum historia* uvádějí. Autorem první je Jan Lernutis, kněz metropolitního kostela sv. Víta v Praze, autorem druhé rektor koleje pražských jezuitů Theophilus Crystetius. Viz Hiller (1942), s. 5.

rys se jeho životem táhne jako červená nit – začíná svůj výklad dle biblické *Genese*: Když *Deus Optimus Maximus* stvořil na počátku z ničeho<sup>20</sup> svou nekonečnou silou vesmír, ustavil nejprve zemi a vodu jako látky všech věcí a všech druhů forem. Země byla na počátku pustá a prázdná, tedy žádnou věcí vyzdobená, a ani z ní nevyrážela žádná semena. Třetí den stvoření obdržela od Boha schopnost formovat a plodit, díky níž mohla vyvést a živit stromy, rostliny a vše, co žije vegetativním životem. A tato schopnost má za *vehiculum* onoho božského ducha, jenž se dříve vznášel nad vodami, a za pomocníka světlo prvních dnů, které ještě nebylo sluncem.<sup>21</sup> Tento duch je potenciálně teplý a v činnost je jeho teplo uváděno teplem světla, takže se jeví být původcem veškerého pohybu a působící příčinou (*causa efficiens*) všech věcí. Tento duch, který tkví ve všech věcech a nese v sobě formující plodivou schopnost, je jako stavitel (*architectus*), který vytváří stromy a rostliny a do nekonečna je rozmnožuje. Bůh jej světil i zvířatům, aby se zachovávala a rozmnožovala, a také jej dal člověku jako nejbližší nástroj (*proximum instrumentum*) duše, aby skrze něj zachoval život a své potomstvo.<sup>22</sup> Tento duch, který je nejbližším nástrojem Božím, je přítomen v útrobach země, ve vodě a ve vzduchu a nikdy není nečinný; ustavičně materii formuje, upravuje a mění svým vrozeným teplem, jež je probouzeno vnějším teplem nebeským, podle rozličnosti semen, jež země obsahuje. Tato rozličnost je příčinou, že u zvířat, hmyzu i rostlin se setkáváme s tolika druhy. Jako malíři mohou z bílé, černé, červené, modré a žluté barvy vytvořit všechny druhy barev,<sup>23</sup> stejně tak může tento formující duch z rozličných, Bohem zformovaných věcí sestavit takřka nekonečné množství věcí. Poté de Boodt uvádí zásadní vyjádření, které jeho koncepci vzdaluje jak od hermetických koncepcí, tak i *sensu stricto* od pojetí aristotelského: „*Mýlí se ti, kteří se domnívají, že rozličnost věcí je způsobena pouze rozličným smíšením samotných elementů, jakož i prvotních kvalit coby působících příčin,*

<sup>20</sup> Explicitní uvedení *ex nihilo*, které se v biblickém textu nenachází, nabývá jasnějšího smyslu v kontextu kritiky, již podrobil Thomas Erastus Paracelsa, neboť právě údajné popírání stvoření *ex nihilo* bylo jednou z nejdůležitějších Erastových výtek, jež vůči němu vznesl ve svých čtyřdílných *Disputationes De Medicina Nova Philippi Paracelsi*, Basileae 1571–1573. Viz *Corpus Paracelsisticum* I (2001), s. 11n.

<sup>21</sup> Podle *Genese* Bůh nejprve stvořil světlo, které oddělil od tmy, a teprve čtvrtého dne vytvořil hvězdy na nebi a „dvě světla veliká“ (Gn 1,15), aby „držela správu nade dnem a nad nocí“.

<sup>22</sup> Jak připomíná Hiro Hirai, „tento pojem ducha je velmi blízký pojetí ducha u Paracelsa nebo u Crolla. Je tedy zcela přirozené, že i u de Boodta byl aplikován i na člověka, stejně jako u nich.“ („*Nous remarquons que cette notion du spiritus est très proche de celle de Paracelse ou de Croll. Il est alors tout à fait naturel qu'il soit appliqué chez de Boodt à la sphère humaine comme chez eux.*“) Viz Hirai (2005), s. 379.

<sup>23</sup> Autor se sám, jak již bylo výše připomenuto, věnoval malbě přírodovědných námětů, čímž uvedený příklad nabývá zvláštní ceny: malba je přirovnána k působení Božího ducha, stavitele a pořadatele všech věcí. To bezpochyby vrhá světlo i na vysoké postavení malířství v rudolfinském uměleckém okruhu. Nicméně je třeba zdůraznit, že na rozdíl od obecného směřování rudolfinského umění k překonání přírody, jež zvláště výrazně vystupovalo do popředí v uměleckém řemesle, de Boodtova analogie mezi božským formujícím duchem a činností malíře zůstává zcela v mezích scholastické koncepce umění, podle níž „*ars imitatur naturam in sua operatione*“ (Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* I, 117, 1, cit. Eco [1988], s. 165). Forma, kterou umělec vtiskuje látce, není substanciální, ale akcidentální.

*protože je to proti Písmu svatému i proti rozumu. Protože Písmo svaté učí, že Bůh stvořil a vložil do země semennou a formující sílu a schopnost. Bez ní by pouze z prvotních kvalit nemohla země nikdy nic zplodit, ani kdyby byla smíšená s ostatními elementy.*<sup>24</sup>

Podle de Boodtova pojetí tak stojí na jedné straně Bůh a jeho formující duch a na druhé straně příroda; okultní síly nejsou vázány na složitý systém korespondencí mezi nebem a zemí, ale jsou Bohem přímo do přírody vloženy. S tím úzce souvisí otázka sil a schopností, kterou mohou mít drahé kameny. De Boodt explicitně tvrdí, že kameny coby smíšeniny přírodnin mohou působit jen přirozenými účinky, a jestliže se jejich prostřednictvím odehraje nějaký nadpřirozený jev, je to třeba přisoudit jiné, okultní nebo nadpřirozené síle, jež by skrze ně působila. A touto nadpřirozenou a působící příčinou je pouze a jenom Bůh a dobrý nebo špatný anděl, dobrý duch skrze Boží vůli, špatný s Božím svolením.<sup>25</sup> Hvězdy, jež podle mínění mnoha lidí vlévají nadpřirozené síly, nemohou způsobit nic, co by bylo proti přírodě, ani nemohou usměrňovat či nutit vůli a svobodu živočichů k nějakému chování<sup>26</sup> a nemohou dát drahým kamenům schopnosti, které samy nemají. De Boodt nikterak neodmítá pozitivní účinky drahých kamenů na člověka, nicméně omezuje je na léčivé vlastnosti schopné působit na nemoci těla (např. zastavování krvácení) i duše (léčba melancholie); zcela však odmítá „připisovat čistotu či cizoložství v manželství smaragdu ovlivněnému hvězdami“, což by podle jeho názoru bylo stejně absurdní, jako kdyby „vůz měl tahat vola“. Příčinou přátelství je skromnost, šlechetnost a laskavost, příčinou nepřátelství hněv, pýcha atd., z čehož vyplývá: „Proč tedy, když známe zjevné příčiny těchto jevů, je hledat ve hvězdách a v nebi a prohlašovat za příčinu drahé kameny, když ty příčinou nejsou.“ Nicméně v této zásadní otázce uvažuje de Boodt nejen v intencích jedné z variant Occamovy britvy, podle níž

---

<sup>24</sup> De Boodt (1609), s. 8: „*Errant propterea, qui sola elementorum varia commixtione ac primarum qualitatum beneficio tanquam efficientibus causis rerum illam varietatem effici opinantur, id enim et sacris literis et rationi contrarium est, quia sacrae literae vim et facultatem seminalem seu formatricem Deum creasse et terrae indidisse tradunt, sine qua nunquam terra quacumque ratione aliis elementis commixta quicquam ope qualitatum primarum solarum producere potuisset.*“

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 43. Špatným duchům působícím skrze drahé kameny dokonce de Boodt přisuzuje obzvláště záluďnou vlastnost, totiž že vykonávají divy tak, aby nebyly připisovány Bohu, ale samotným drahým kamenům, aby tedy tyto kameny samotné přitahovaly pozornost a odvracely lidi od Boha. V kontextu rudolfínské epochy by to znamenalo, že jakákoli pozornost věnovaná magii by bez přihlídnutí k její dobové diferenciaci na „bílou“ a „černou“ představovala podlehnutí ďábelským silám. V tomto směru je de Boodtovo myšlení symptomatickým předznamenáním základního rysu celého 17. století, v němž byl rodící se vědecký racionalismus provázen hony na čarodějnice, v ostrém protikladu k druhé polovině 16. století, jehož zaujetí pro hermetismus bylo provázeno značnou tolerancí.

<sup>26</sup> De Boodt se ve formulaci „*Astra [...] nec animantium voluntatem et libertatem inclinare aut cogere ad aliquid agendum [...] possunt*“ zcela zřetelně polemicky vymezuje vůči proslulé formuli: „*Astra inclinant, non necessitant.*“ Viz Knappich (1986), s. 107. Toto vyjádření bylo po celou éru západoevropské astrologie používáno jako jeden z hlavních argumentů proti obvinění astrologie z fatalismu, který je v rozporu se svobodnou vůlí nejen člověka, ale především Boha. Nicméně u de Boodta vyplývá tento příkrý odsudek z faktu, že mezi Bohem, *spiritem mundi* coby vehikulem Boží formující síly, a stvořenou přírodou nepřipouští jakéhokoli dalšího prostředníka.

„*principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*“, ale hlavně míří k jinému, z epistemologického hlediska zcela zásadnímu závěru: Je nezbytné se opřít o zkušenost (*experientia*), chceme-li něco ověřit; zkušenost není ničím jiným než pozorováním, že tatáž věc je často způsobena stejnou příčinou. A dále uvádí tři hlavní podmínky zkušenosti: 1. účinek způsobený příčinou považovanou za známou byl vykonán častokrát, a nikoli náhodou; 2. není přítomna jiná příčina, jež by mohla účinek způsobit; 3. uvedený účinek není proti přírodě ani není absurdní. V de Boodtově pojetí tak zřetelně nezbývá žádný prostor pro magickou administraci okultních sil, ty lze pouze recipovat a využít ve shodě s přírodou a Boží vůlí.

Dokonalost stvoření si žádá poznání, které – aby bylo co nejvíce ve shodě s přírodou – je třeba přirozeně verifikovat. De Boodt je v této principiální otázce dosti vzdálen řadě svých bezprostředních vědeckých soupeřů u Rudolfova dvora a má v ní podstatně blíže k uvažování Francise Bacona, který též klade důraz na zkušenost založenou na správně provedeném experimentu. Zdůraznění zkušenosti v de Boodtově epistemologii bezpochyby souviselo i s jeho profesí lékaře; jeho zájem o minerály a drahé kameny měl zcela praktické důvody, neboť de Boodt nejenže při popisu účinků kamenů rozebírá jejich případné bezprostřední léčivé účinky na člověka, ale také uvádí značný počet receptů na iatrochymickou přípravu léků z těchto materiálů.<sup>27</sup> Právě proto je na titulním listu jeho hlavního díla uvedeno, že *Gemmarum et lapidum historia* ukazuje nejen jejich „původ, přirozenost, sílu a kupní cenu, ale také způsob, jímž z nich lze chymickým uměním vyrobit oleje, soli, tinktury, esence, arkána a magisteria“.<sup>28</sup> Nicméně bylo by zavádějící považovat knihu vzhledem k jejímu titulu za alchymické nebo chemické pojednání; kromě některých postupů používaných při napodobování drahých kamenů je vskutku hlavní autorův zájem soustředěn na výrobu léků, pročež bychom spíše mohli hovořit o díle mineralogicko-farmaceutickém.

Avšak vraťme se ještě k de Boodtem tak zdůrazňované otázce empirie. Ta vskutku jeho knize dominuje, nicméně autor uvádí mezi léčebnými postupy, ověřenými vlastní zkušeností na základě výše definovaných exaktních principů, i postupy, jež by byly z hlediska moderní farmakologie těžko uchopitelné. Nejprve uveďme de Boodtem popisovaný příklad zastavení krvácení u jedné pražské dívky pomocí jaspisu, jež nosila na krku – je zřejmé, že plně zapadá do kontextu dobového magického myšlení, jehož je jinak de Boodt odpůrcem. Nicméně účinek jaspisu zde není dokládán jeho astrologicko-magickými signifikacemi, ale je zcela

---

<sup>27</sup> Jak upozorňuje Hiller (1942), s. 23, polovina ze sedmdesáti pěti de Boodtem citovaných autorů jsou lékaři.

<sup>28</sup> „*ortus, natura, vis et precium, sed etiam modus quo ex iis olea, salia, tinctura, essentiae, arcana et magisteria arte chymica confici possint.*“



založen na racionálně pojaté experimentaci. Podle de Boodtovy zprávy dívka trpěla po šest let tak silným krvácením, že neuplynul týden, aby neztratila krev. Obvyklé léky jí nepomáhaly, a proto jí de Boodt, znaje ze zkušenosti účinky jaspisu, půjčil jeden, aby jej nosila zavěšen na krku. Když ho uposlechla, krvácení ustalo. Poté jej nosila několik týdnů a krvácení se nevracelo, což se ovšem změnilo poté, co jej v domnění, že je zcela vyléčena, odložila. Po několika dnech opět začala krváčet, a to ustalo ihned, když si jaspis zase zavěsila na krk. Aby si ověřila, že příčinou zastavení krvácení je skutečně jaspis, dívka si jej sundávala a opět nasazovala, přičemž zjistila, že doba, která uplyne od sejmutí jaspisu z krku a návratu krvácení se prodlužuje, a to takovým způsobem, že zastavování krvácení nemohlo mít jiný důvod.

Podstatně složitější případ v principu magického působení minerálních látek představuje de Boodtem podrobně popsané sebevyléčení pomocí tinktury vyrobené z korálu. De Boodt nejprve připomíná, že chemikové připisují této tinktuře obdivuhodné účinky, a dodává, že může dosvědčit, kterak byl z těžkého horečnatého onemocnění, v němž se nacházel po čtyři dny a čtyři noci beze spánku a kdy již jeho pečovatelé ztráceli naději, vyléčen a vysvobozen „*quasi miraculose*“ šesti kapkami této korálové tinktury, požitými s odvarem z fialek. Radikální změnu svého stavu popisuje velmi jednoznačně: „*Když jsem vzal dvě lžičky, cítil jsem, že síla mého srdce je obnovena a že do mne vstoupilo cosi přelíbezného a vyplnilo celá má prsa. Ucítil jsem, že síla nemoci účinkem léku ihned ustoupila, jako když temnoty jsou zapuzeny světlem.*“<sup>29</sup> De Boodt nezapomíná ani na popis vnějších příznaků: „*Neboť [lék] podnítil pocení a krizi (které nicméně nepředcházely žádné příznaky) a na kůži se objevilo mnoho rudých skvrn, které zmizely díky pokračujícímu pocení, a já jsem se v krátké době uzdravil.*“<sup>30</sup> De Boodt cítí potřebu podat k této své zkušenosti vysvětlení, jímž však značně vystupuje ze svých teoretických postulátů: „*Tinktuře je připisována ta schopnost, že tělu navrácí rovnováhu jistou nebeskou silou a vytrhuje všechny náказы i s kořenem ze všech vnitřních částí, a to na základě své analogie s životními duchy a přirozeným teplem, jež posiluje a rozmnožuje, aby mohla snadněji přemoci nemoci.*“<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> De Boodt (1609), s. 157: „*Quamprimum enim duo cochlearia tincturae sumpseram, cordis spiritus ita recreari et naturae gratissimum quippiam accessisse ac omnia praecordia subiisse sensi, ut ilico quasi luce depulsis tenebris morbi vim medicaminis efficacia manifeste abigi perciperem.*“

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 157: „*Sudorem enim et crism (cuius tamen nulla indicia praecesserant) movebat maculasque quam plurimas purpureas ad cutim pellebat. Quibus sudore continuo deletis brevi pristinam valetudinem recuperabam.*“

<sup>31</sup> Tamtéž, s. 157: „*Ea facultas tincturae tribuitur, quod corpus in temperiem redigat caelesti quadam vi ac propterea omnes partium interiorum affectus radicitus avellat propter analogiam, quam habet cum spiritibus vitalibus et calido innato, quod auget et roborat, ut facile contrarios morbos superare possit.*“

Tato argumentace je velmi paracelsiánská, a to ve dvojím smyslu: Jednak nepřisuzuje účinek působení založenému na elementech a jim odpovídajících orgánech a tekutinách lidského těla, ale očekává jej od nebeského agens, které není kvalitou pocházející ze smíšení elementů, ale je – byť to není vysloveno takto zřetelně – pátým elementem, kvintesencí. A působení této kvintesence nevyplývá z její protikladné povahy vzhledem k symptomům nemoci, ale naopak z její podobnosti s živoucími duchy a s přirozeným teplem, které jsou základem zdraví lidského organismu.<sup>32</sup>

O několik řádek níže de Boodt popisuje začátek přípravy zmíněné tinktury následujícími slovy: „*Červená korálová Tinktura je získána z ducha dubu následujícím způsobem. Když Luna ubývá první tři dny a když se nachází v zemském znamení, uřízni před východem Slunce několik větví dubu, rozlámej je na dostatečně malé části a pomalu je destiluj v retortě.*“<sup>33</sup> Je nesporným faktem, že autor zde popírá svá teoretická východiska, neboť připouští vliv nebes na minerální a rostlinné látky,<sup>34</sup> ba co více, připisuje účinek tinktury její analogii s živoucími duchy. K tomuto zásadnímu vybočení z de Boodtova teoretického rámce je však třeba připojit krátký komentář. Jak připomíná Hiller, de Boodtovo dílo vznikalo po řadu let a jeho první, teoretická část, je nejpozdější. Je tedy samozřejmé, že de Boodtův názorový systém se v průběhu času vyvíjel. Nicméně toto vysvětlení nepostačuje, neboť de Boodt mohl názory, s nimiž by nesouhlasil, z rukopisu odstranit. Zdá se však, že jeho zkušenost byla tak zásadní, že to neučinil. Zmíněnou tinkturu patrně nepřipravil sám, ale v těžké životní situaci ji dostal od některého ze svých přátel, kteří se zabývali paracelsiánskou alchymií (jinak by si lék aplikoval ihned, a nikoli až v tak vážném stavu). Jak je ukázáno níže na jeho krátkém exkurzu do oblasti alchymie, byl de Boodt s krátkou výjimkou jejím odpůrcem, a proto u něho ani nelze předpokládat příliš velkou víru v účinnost jejích prostředků, byť je třeba připustit, že „tonoucí se stébla chytá“. Vyplývá z toho, že povaha léku, jehož fyzický účinek tak přesvědčivě popsal, zůstává těžko řešitelnou otázkou, pokud si nezjednodušíme situaci tím, že se odvoláme na placebo efekt.

Ačkoli oba uvedené příklady relativizují de Boodtova teoretická východiska, zároveň nám poskytují určitá „zadní vrátka“ k jeho psychologii. Nepoukazují mj. na de Boodtovu vědeckou

---

<sup>32</sup> De Boodtova argumentace se v této pasáži blíží alchymicko-lékařským názorům Michaela Maiera, jak je prezentoval ve své knize *De medicina regia*, vydané roku 1609 v Praze.

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 158: „*Tinctura corallorum etiam rubra spiritu quercino sequenti modo extrahitur: Decrescente luna tribus primis diebus ante solis ortum, dum luna vagatur in signo terrestri, aliquot ramos quercinos amputa, quos per retortam satis minutim prius scissos distilla lente.*“

<sup>34</sup> Viděno dobovou optikou, de Boodt samozřejmě pouze připouští to, co bylo zcela běžné pro každého venkovana, jenž chodil sbírat léčivé byliny před jejich ozářením ranním sluncem či si nechával pouštět žilou podle „minucí“, tj. kalendářů určujících dobu vhodnou pro tento zákrok podle postavení nebeských těles, zvláště pak Měsíce a Marsu.

poctivost, na to, že zkušenost pro něho byla vskutku *magistra vitae*, v poslední instanci nadřazená teoretickým postulátům? Je jisté, že možnosti, jak tento rys interpretovat, je více. Je však třeba připomenout, že de Boodtův důraz na zkušenost není možné oddělit od hluboké důvěry v Boží řád v přírodě a hlavně v Boží milosrdenství, otevírající brány zázračnu. Je třeba připustit, že živě prožívaná víra – v de Boodtově případě navíc chápáná jako ten nejracionálnější přístup ke světu –, která měla dnešní době nedostupné, neprožitelné či nezakusitelné společenské zázemí, mohla mít a měla metapsychické důsledky. Aniž by bylo možné činit na tomto místě jakékoli jednoznačné závěry, je nutné konstatovat, že lze-li z pohledu moderního člověka často bagatelizovat dobové magické aspirace jako naivní až dětinské, brát na lehkou váhu zkušenost vzdělaného a kriticky uvažujícího lékaře de Boodta s jeho vlastním tělem by rozhodně nebylo vhodné.

### 3.4 Splendor drahých kamenů a odmítnutí teorie signatur

*Gemmarum et lapidum historia* je věnována císaři Rudolfovi II. a v tomto případě není dedikace jen úlitbou vznešenému panovníkovi, motivovanou vidinou finančního příspěvku; jak již bylo zmíněno, Rudolf de Boodta existenčně zajistil a dále mu poskytl k jeho práci neocenitelný materiál. Na de Boodtovu dedikaci se proto můžeme dívat jako na podstatně důvěrnější, a proto též více vypovídající text než v jiných, formálnějších případech dedikací. Autor se v ní bezpochyby snaží vyjít vstříc Rudolfovu vkusu a zájmům, proto předmluva promlouvá podstatně vzletnějším jazykem než vlastní text vědeckého pojednání.<sup>35</sup> Byť je tedy její rétoričnost poplatná dobové konvenci a implicitně vyjadřuje úctu k císaři, v jejím obsahu se přesto setkáváme s vyjádřeními, která velmi připomínají středověké teologické chvály na světlo; o jejich upřímnosti a procítěnosti u zbožného autora není důvod pochybovat.

De Boodt se nejprve v dedikaci – podobně jako při výkladu principů své filosofie – odvolává na Písmo svaté, v tomto případě na událost z *Exodu*, kdy Bůh přisoudil Áronovi coby veleknězi drahé kameny na jeho pektorál, aby jejich majestát povzbudil lid k bohoslužbě.<sup>36</sup> Drahé kameny mohou podle de Boodta též zvyšovat důstojnost vládců, avšak nikoli samy o sobě, ale tím, že přijímají podobu světla. Neboť také světlo je vznešenost a nic většího, krásnějšího, obdivuhodnějšího a božství bližšího než světlo v tomto vesmíru

---

<sup>35</sup> S tímto rysem se ostatně setkáváme i v jiném významném vědeckém díle z doby jen o málo dřívější, totiž v dedikaci proslulého díla Lazara Erckera o prubířství a metalurgii *Beschreibung allerfurnemisten Mineralischen Erzt und Bergkwercks arten...* (Prag 1574), císaři Maxmiliánovi II. V ní Ercker uvádí známou teorii, podle níž jsou kovy ovládány planetami, aby mohl pronést chválu na Slunce jako nejkrásnější hvězdu a od ní přejít ke chvále zlata, jímž má být rozuměna „nejvyšší urozenost a nejvyšší důstojnost císařské výsosti“. Je tedy zřejmé, nakolik se zde autor, který jinak s planetární teorií kovů nepracuje, přizpůsobil dobové symbolice a konvenci.

<sup>36</sup> Ex 28,17–20

nemůžeme poznat. Dosvědčuje to samotný pramen světla, totiž Slunce, tato esence světla, z něhož tryskají účinky, a dále pak sám Bůh, původce světla. Slunce totiž podle výpovědi všech astronomů vysílá na zemský glóbus největší počet paprsků a světla, jakož i osvětluje celý vesmír a všechny kouty nebes vyplňuje obrazem Božím. Potom je také samotné světlo krásou a majestátem a bez něj nic není krásné, neboť ono dává věcem tuto vlastnost. Na stránkách Pisma svatého hlásá božské světlo pravdu a Jan Evangelista právě díky němu napsal své svědectví. Všichni teologové, když byli tázáni, kde byl Bůh před stvořením nebe a země, učili, že byl nevýslovným způsobem ve světle, to jest u sebe. Tak je podobnost světla a božství dosvědčena samotným Bohem, když se ve své esenci a majestátu ukázal Mojžíšovi ve formě světla a ohně.

V těchto značně vypjatě formulovaných pasážích jakoby jinak velmi střízlivě uvažující a skeptický de Boodt nechal vstoupit do svého nitra *furor divinus*, díky němuž dospívá k formulacím, v nichž je Bůh více než jen přirovnáván ke světlu, ale světlo je dokonce připodobněno k Boží esenci.<sup>37</sup> Jako by zde namísto empirika a exaktního přírodovědce promlouval jeden z nejvýznamnějších středověkých obhájců a propagátorů Božího splendoru, ztělesněného v drahých kamenech, opat Suger ze Saint-Denis.<sup>38</sup> Avšak nemylme se – ještě než dá de Boodt průchod gejíru superlativů na téma světla, jasně zdůrazní, že drahé kameny pouze přijímají jeho podobu. Jeho ontologické stanovisko je tedy konzistentní – božství je drahým kamenům pouze propůjčeno prostřednictvím odlesků světla, ale nikterak se netýká jejich substance. Proto též nelze na tyto odlesky božství nijak působit, usměrňovat je či zesilovat.

Byť by vzletná vyjádření dedikace mohla svádět k názoru, že jsou ve shodě s dobovými novoplatonskými teoriemi, v nichž světlo taktéž hraje klíčovou úlohu, je tomu právě naopak. Pro Marsilia Ficina bylo světlo poutem vesmíru (*vinculum universi*), analogicky k úloze ducha, který byl uzlem (*nodus*) duše a těla. A toto světlo zároveň prostřednictvím lidské duše spojovalo člověka s přírodou i vesmírem, s duší světa. Díky tomu mohla duše na tento svět

---

<sup>37</sup> Tyto formulace upomínají na vrcholněstředověkou metafyziku světla Roberta Grossetesta a sv. Bonaventury.

<sup>38</sup> Viz *Skutky opata Sugera* (2003), s. 115 a průběžně. S řadou souvztažností „Bůh, světlo, slunce, lesk (drahých kamenů)“ se shledáváme i u Oswalda Crolla: „*Přesto musíme právem napodobovat našeho nebeského otce, jemuž jsme povinnováni coby jeho děti a jenž nás všechny předstihuje svými hojnými dary, jsa Sluncem, jež svítí na všechny stejně (a poskytuje nám své světlo bez ohledu či závistné nevraživosti vůči dobrým a zlým či hodným a nehodným lidem). Nejvíce jej pak mají napodobovat ti, které ve své štědré slitovnosti vyvedl z temného bludiště soužení a omylů na zjevnou cestu pravdy a klidu a z obvodu ke středu.*“ („*Cum Pater noster coelestis nos omnes affluenter suis donis praeveniens SOL sit omnibus aequaliter lucens /sine respectu enim et invidia bonis et malis, gratis et ingratis, suam communicat lucem/, merito hunc, cuius filii esse debemus, imitari tenemur, iique omnium maxime, quos sua gratiosa misericordia e tenebroso laborum errorumque labyrintho et circumferentia ad manifestam quietis et veritatis semitam ac centrum deduxit.*“) Viz Croll, *Basilica chymica* (1609), „*Prefatio*“, s. 3.

nejen působit, ale dokonce být místem, v němž se Bohem vyslané či vyzážené světlo (*lumen*) jako v zrcadle odráželo a vracelo zpět k původnímu světlu (*lux*). Světlo tak vytvářelo „zlatý řetěz“ vedoucí od světa k duši a od duše k Bohu. Když byla duše osvobozena z našeho těla, nořila se do prostoru, napříště naplněná Bohem, uváděla v pohyb tělesné šťávy velkého živočicha-vesmíru a snoubila se s duší světa. Duše tak byla duší královskou, jež žila pouze inteligencí, stávala se andělem a vnímala Boha celým srdcem.<sup>39</sup> Jak je zřejmé z těchto vyjádření, pro Marsilia Ficina, stejně jako pro mnoho dalších renesančních novoplatoniků bylo metafyzicky chápáné světlo nejen čímsi na způsob žebříku, po němž vystupovala duše ke své slávě – tedy prostředkem její apoteózy –, ale přímo „útkem“, na němž se tkala její obnovená, od pádu do hmoty očištěná substance, zcela v intencích Platónova „opeření duše“, jež tak nezapomenutelně popsal v dialogu *Faidros*. Tato duše poté obsahovala příčiny všech věcí nikoli jen potenciálně, ale přímo ve svém habitu, tedy jako aktivní integraci jejich bytí.<sup>40</sup> Pro de Boodta není světlo v žádném případě schodištěm, po němž by bylo možné vystoupat do nebes, ale spíše vodítkem, které ho odkazuje k deskripci a následnému poznávání světa, ba přímo k hlubší zkušenosti s tímto světem. To nikterak neznámá, že by se musel lišit od Ficina svým náboženským zaujetím – pouze je ponechává jako svébytnou oblast niterné víry, jež ovlivňuje jeho přírodovědné bádání jen nepřímo, a to spíše morálně než intelektuálně. Nicméně právě tento postoj, zaujatý de Boodtem, předznamenává jak Descartesovo oddělení Boha a *res extensa*, tak i Galileovu mechanistickou interpretaci empirických fakt. Ficinův magický *furor* jimi bude vytěsněn z oblasti vědy a ponechán oblasti filosofie, aby se nakonec uchýlil do svého posledního exilu, do sféry umění.

De Boodt v dedikaci císaři pochopitelně neodmítá magické a hermetické koncepce jsoucna manifestačním a radikálním způsobem, naopak chválí – a jistě právem – císaře, že převyšuje ostatní panovníky znalostmi o drahých kamenech, jež nesbírá proto, aby rozmnožil svou důstojnost a majestát,<sup>41</sup> ale aby v nich mohl kontemplovat Boží výtečnost a nevýslovnou sílu, která shromažďuje do tak nepatrných předmětů krásu celého světa.<sup>42</sup> Jako příklad tohoto aktivního sběratelství, v jehož rámci se Rudolf spolupodílel na rozvoji umělecké produkce zvláště v oblasti uměleckého řemesla, připomíná de Boodt významný předmět z císařské kunstkomory, stůl vykládaný polodrahokamy, který v dedikaci označuje za *octavum mundi miraculum*. Technicky šlo o mozaiku zvanou *commessi di pietro dure*, jaké vytvářel

<sup>39</sup> Viz Magnard (ed.) (2001), s. 8–9.

<sup>40</sup> Schefer (2001), s. 19.

<sup>41</sup> Protože ty jsou – jak de Boodt poněkud servilně prohlašuje – již samy o sobě tak velké, že k nim nelze nic přidat.

<sup>42</sup> Viz Bukovinská (1997), s. 161–170.

florentský umělec Cosimo Castrucci a jeho syn Giovanni, kteří na pozvání císaře Rudolfa II. přesídlili v 90. letech 16. století do Prahy. V kapitole zasvěcené jaspisu uvádí de Boodt následující důležité informace, z nichž též vyplývá, že měl přístup do císařské kunstkomořy: „*Jaspis nepřevyšuje cenou achát, neboť nedosahuje jeho krásy. Nicméně takový, který příroda ozdobila různými barvami a obrazy, toho si prodávající cení. Mám několik podobných, které se mi jeví tak příjemné, že by nemohly být prodány za obvyklou cenu. Viděl jsem jich několik ve skříní císaře Rudolfa II., mého pána nejmilostivějšího, které odrážely (zobrazovaly) tak přirozeně lesy, močály, stromy, mraky a řeky, že když se na ně pohledlo z dálky, nevypadaly jako kameny, ale jako obrazy. Byly u císařského majestátu v takové vážnosti, že nařídil, aby vícero jaspisů různých barev bylo střídavě pravidelně sestaveno tak, aby vytvořily desku stolu. Ta byla vyzdobena rozličnými drahými kameny, které tak přesně odrážely tvary obrazů různých míst, řek, stromů, hor, měst a mraků, že by nikdo neuměl dosti obdivovat umění přírody a pečlivost a zručnost umělce. Jaspisy se mu podařilo spojit takovým způsobem, že linie spojení buď nejsou vidět, nebo slouží věci a obrazu, když vytvářejí okraje stromů a obvody staveb nebo hor. Na vytvoření tohoto dokonalého díla se pracovalo mnoho let. Bylo tak převzácné, že stálo mnoho tisíc zlatých, a také obdivované; poněvadž svědčilo o umění přírody a zručnosti umělce, mohlo být považováno za zázrak světa, nikoli neprávem srovnávaný s Dianiným chrámem v Efezu.*“<sup>43</sup>

Je třeba zdůraznit, že povaha této v podstatě estetické kontemplanace drahých kamenů je značně vzdálena od extatického vytržení magika, jehož mysl stoupá v hierarchii jsoucná od smyslového k nadmyslovému a ideálnímu. Na následujících stránkách svého pojednání de Boodt odmítá dva základní principy tohoto hermetického „výstupu“ – imaginaci jako magický kreativní prostředek a realitu astrálních sil a jejich signatur. V teoretických pasážích první knihy zásadně odmítá, že by drahé kameny mohly na člověka účinkovat prostřednictvím jeho imaginace, neboť ta pouze „*imituje dokonalost objektu skrze reprezentaci*“ a není

---

<sup>43</sup> „*Jaspis Achatis precium non superat, quia illius elegantiae cedit. Quae tamen a natura variis coloribus, figuris aut imaginibus ornata est, venditoris arbitrio aestimatur. Habeo tales quam plurimas quae mihi tam gratae sunt, ut iusto et ordinario precio non sint venales. Vidi in scrinio Imperatoris Rudolphi secundi Domini mei clementiss[imi] quasdam, nemora, palustria loca, arbores, nubes et flumina ita naturaliter referentes, ut procul aspicienti non lapis, sed pictura putetur. Hae ab Imperatoria Maestate in tanta autoritate sunt, ut ex compluribus quae diversos colores habent, invicem rite applicatis, mensae supremum folium extrui iusserit. Id variis gemmis exornatum, variorum locorum, fluminum, arborum, montium, civitatum, ac nubium figuras picturae instar exacte refert, ut non satis quis naturae artificium et artificis diligentiam, solertiamque admirari possit. Iaspides enim ita connectere potuit; ut connectionis lineae vel non appareant, vel ad rem faciant, picturaeque munere, dum extremos arborum, aedificiorum vel montium ambitus faciunt, fungantur. Multis annis laboratum fuit ut opus dictum absolueretur. Id cum preciosissimum sit, quia multis aureorum milibus constat, ac admirandum, quod naturae artificium, ac artificis solertiam ostendet, inter mundi miracula recenseri, ac cum templo Dianae Ephesiae comparari absque iniuria potest.*“ De Boodt (1609), Liber II, Cap. CIII, „*Dignitas, usus, valor et imitatio iaspidis*“, s. 129. Překlad Ivo Purš a Jakub Hlaváček.

vybavena bezprostřední silou dojímat a tvořit.<sup>44</sup> Jak zásadní rozdíl proti pojetí imaginace, v němž – řečeno Paracelsovými slovy – duch je pánem, imaginace nástrojem a tělo tvarovatelnou látkou! De Boodtovo odmítnutí magické působnosti drahých kamenů je důsledné: *„Někteří jsou přesvědčeni, že drahé kameny, nebo do nich vyryté figury a charaktery, mají sympatii s věcmi nižšími nebo vyššími, rozuměj s hvězdami nebo s jejich aspekty: a tak mají někdy vykonávat zázraky a věci proti rozumu. Věří, že tato sympatie pochází z podobnosti, již mají nižší figury a charaktery ať již přírodní, nebo umělé, s figurami a charaktery vyššími nebo nebeskými. Ale mylí se, protože nebeská tělesa nepředstavují ani figury, ani charaktery, ani nemají žádnou podobnost s figurami a charaktery nižšími, ledaže by tyto figury ve věcech vytvořila příroda, a to náhodou, nebo v nich byly vytvořeny člověkem. I když astronomové říkají, že na nebesích jsou figury Lva, Hada, Medvědice, Raka, Ryb, Kozoroha nebo jiných věcí, neříkají to proto, že by se tam reálně nacházely figury těchto zvířat nebo něco podobného, ale jenom proto, že jim dali tato jména, aby usnadnili vyučování astronomie. Důkazem toho je souhvězdí Medvědice, které je jinými nazýváno Vůz. Necht' moudří posoudí, jaká je podoba mezi vozem a medvědicí. Nebeské figury jsou fikce, a nikoli reálné entity; proto nemohou působit ani se nijak shodovat s nižšími věcmi.“*<sup>45</sup>

V tomto příkrém, leč v rámci jeho myšlení logickém odsudku, který zřetelně přejímá argumenty Pika della Mirandoly proti astrologii,<sup>46</sup> se tedy hroutí nejen oba základní pilíře rudolfínské pansofie, nauka o analogickém vztahu mezi mikrokosmem a makrokosmem a teorie signatur, ale i teorie o *harmonii světa*, nebes a země, založená na vzájemných korespondencích určitých geometrických útvarů a matematických a hudebních poměrů působících v hvězdné obloze i na zemi, kterou jako nejzralejší plod rudolfínského kosmologického myšlení vytvořil Johannes Kepler. Nemají-li žádnou působnost zoomorfní „figury“, jež jsou pouhou „konvencí“, nemohou je mít ani geometrické útvary, neboť i ty jsou

<sup>44</sup> Také v tomto směru je de Boodt věrným následovníkem názorů Thomase Erasta. Viz Godet (1982), s. 50n.

<sup>45</sup> De Boodt (1609), s. 55: *„Sed putant aliqui gemmas aut figuras vel characteres illis insculptos sympathiam habere cum rebus nonnullis inferioribus vel superioribus, astris nempe vel aspectibus, atque hac ratione mira interdum, et quae praeter rationem videntur, efficere. Sympathiam istam contingere existimant propter similitudinem, quam habent inferiores figurae et characteres naturales vel artificiales cum superioribus et caelestibus. Sed falluntur, quia caelestia corpora neque figuras neque characteres habent, neque etiam similitudinem aliquam cum figuris aut characteribus inferioribus, sive illae naturaliter casu aut artificio rebus insint. Nam etsi leonis, anguis, ursae, cancri, piscium, caprocorni aut alterius rei figura in coelo ab astronomis statuatur, non id sit, quod revera ibi huiusmodi animalium aliqua figura aut similitudo sit, sed tantum quia illis placuit astris tale nomen docendi causa tribuere. Quod ursae sidus demonstrat, id enim aliquibus currus nominatur. An autem similitudinem habeat currus cum ursae, iudicent prudentes. Fictitiae res sunt figurae caelestes et nulla entia realia, ac propterea nihil agere aut cum rebus inferioribus convenientiam nullam habere possunt.“*

<sup>46</sup> *Disputationes adversum astrologiam divinatricem*, Bologna 1495. Podle Pika je třeba porozumět přírodě na základě jejich vlastních principů a bezprostředních příčin. Viz Knappich (1986), s. 166.

pouhou formou, kterou do nebeských útvarů vkládá oko pozorovatele – chybí jim ukotvení v substanti.

De Boodtovy úvahy, byť vycházejí z ryze sakrální povahy sil působících v přírodě (*spiritus architectonicus*), připravují – aniž by to jejich protagonista tehdy mohl nahlédnout – přesný opak, totiž desakralizaci přírody, jež bude nezadržitelně postupovat dílem René Descartesa a Isaaca Newtona. Fakt, že císař Rudolf ocenil toto intelektuálně zdařile navržené a provedené zpochybnění svého magického univerza částkou 1 000 florénů, by pak nesvědčil o ničem jiném než o skutečné moudrosti, nadhledu a toleranci – nebudeme-li uvažovat o kacířské myšlence, že knihu, která vyšla v pro něj kritickém roce 1609, z důvodu nedostatku času či soustředění s výjimkou dedikace nečetl.

### 3.5 De Boodtova alchymická experimentace

Za zvláště významnou ukázkou de Boodtova specifického vztahu k pansofickým a v širším slova smyslu hermetickým idejím lze považovat jeho zájem o alchymii. Ten je v moderní vědecké literatuře věnované de Boodtovi často zmiňován, nicméně bez bližšího upřesnění a vysvětlení jeho specifických nuancí. Jak ukazuje samo de Boodtovo hlavní mineralogické dílo, jeho autor měl vskutku podrobné a praktické znalosti dobové chymie, nicméně jeho postoj k ní byl velmi specifický a odpovídal tehdejší diferenciaci alchymie na několik směrů, které se nadále vyvíjely spíše divergentně (viz níže). Pokus o definici de Boodtova vztahu k těmto rozličným směrům ještě komplikuje zřetelný fakt, že se tento vztah v průběhu de Boodtova života vyvíjel. Nicméně právě proto představuje zajímavou fasetu v různorodosti postojů, jež byly v intelektuálním prostředí Rudolfova dvora zaujímány k hermetickým, alchymickým i magickým naukám. Různorodost těchto postojů vrhá zpětně zajímavé světlo i na císaře coby jejich mecenáše, tím spíše, když jsou jeho zmíněné aspirace často vykládány příliš zkratkovitě a zjednodušujícím, ne-li přímo dehonestujícím způsobem.

Do roku 1588, kdy se de Boodt vrátil ze studia lékařství v Padově do Prahy a byl přijat za dvorního lékaře, spadá s největší pravděpodobností událost, kterou jako první uvedl ve svém díle *Commentariolum in Aenigmaticum quoddam Epitaphium Bononiae studiorum...* (Leiden 1597) francouzský alchymista a kalvínský aktivista Nicolas Barnaud (1538 – před 1607), jenž pobýval v 90. letech 16. století v Praze a byl zde v kontaktu s učiteli i mecenáši zabývajícími se alchymii;<sup>47</sup> od něho ji poté – většinou ve zkrácené podobě – převzala řada dalších autorů.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Viz Olivier (1996), s. 586n.

<sup>48</sup> Ewald de Hoghelande, *Historiae aliquot transmutationis metallicae*, Coloniae Agrippinae 1604; Maier (1617b), s. 556 – příznačně uvádí de Boodtův příběh v oddíle věnovaném *Anonymi Sarmatae*, tj. Michaelu Sendivogiovi, který taktéž působil v Praze a pohyboval se i v prostředí císařského dvora; v moderní literatuře



Jde o událost, která je pro pochopení de Boodtova vztahu k alchymii zásadní, a protože obsahuje několik zajímavých a doposud nepublikovaných reálií vztahujících se k tehdejšímu vědeckému a řemeslnickému životu v Praze, ocituji ji *in extenso*. Barnaud v úvodu svého pojednání, které je celé věnováno výkladu enigmatického nápisu ze starého mramorového náhrobku, přemítá nejen o úloze odhalování skrytého v alchymické exegezi, ale také o důsledcích, jež může mít náhodné nalezení filosofického kamene, neboť i takovýto „dar“ nemusí být – nejen podle jeho názoru – bez Božího přispění náležitě zhodnocen:

*„Někdy se stává, že jsou takové poklady vykopány a tajně strženy, protože lze sotva nalézt někoho, kdo by jich byl hoden, a proto, je-li již poklad odkryt, přenechává se další starost na Bohu dárci. Pamatuji si, že něco podobného se přihodilo nedlouho předtím, než jsem se vrátil z Krakova do Prahy, kde jsem přijal po dobu jednoho a půl roku pohostinství u velmi ctěného a učeného muže, šlechtice Tadeáše Hájka, doktora lékařství a slavného matematika. Byl jsem pozván velmi slavným a věčné památky hodným panem Vilémem z Rožmberka, tehdejším místodržícím království českého,<sup>49</sup> abych se coby lékař staral o jeho zdraví, a šťastným řízením osudu jsem narazil na belgického doktora lékařství Anselma de Boodta, s nímž jsem navázal velmi úzké přátelství, jež mi přinášelo radost i užitek. Když tento dobrý muž zařídil, aby byla přivezena z Belgie do Prahy velká sbírka knih, již měl po svém zemřelém otci, všiml si jedné knihy, kterou jsem pak také viděl. Byla sepsána na beraní kůži<sup>50</sup> a její titul zněl Zlatý cimbál. Když ji chtěl doktor potáhnout pergamenem, neboť desky, jimiž byla chráněna, byly zlomené, vyňal nejprve kousek zlomené desky a uprostřed jej překvapila prázdná skulina potažená pergamenem. Uvnitř byl jakýsi papírový svitek, v němž byl enigmatickou formou vyličen proces výroby kamene filosofů (ostatně nenalezl bys ani jednoho člověka, který by jej popisoval otevřeným způsobem) a spolu s ním tam objevil i červený prášek o váze jednoho gránu. Poté překvapený doktor Anselmus, který byl až do té doby nejostřejším nepřitelem filosofie kovů, udělal podle návodu této knihy zkoušku a polovinu prášku vhodil do rozehráté rtuti. Když uviděl, jak se rtuť proměnila ve slunce [zlato], jež se podobalo tomu přirozenému, nejprve ucítil vzrušení, pak ztuhl a hlas mu uvázl v hrdle. Popisuji to tak, jak mi to sám vyprávěl. Poté se sešel s jistým známým zlatníkem, znalým umění destilace, a požádal ho, aby*

---

nejobsáhleji cituje tuto událost Husson (1974), s. 242–243, nicméně ani on ji neuvádí kompletně a vypouští závěrečnou pasáž o de Boodtově zklamání z alchymie.

<sup>49</sup> Jak vyplývá z formulace, text byl psán po smrti Viléma z Rožmberka roku 1592; co se týče jeho zemského úřadu, od roku 1570 až do své smrti byl nejvyšším purkrabím, tedy stál v čele zemské vlády, jež se stávala vládou místodržitelskou za nepřítomnosti panovníka v zemi.

<sup>50</sup> Výraz „*in pelle arietina conscriptum*“ hovoří o beraní kůži, přestože pergamen na psaní byl vyráběn z jehněčí kůže. K potenciálním symbolickým souvislostem berana a beraní kůže v kontextu alchymie viz níže.

jej tomuto umění naučil.<sup>51</sup> Za to mu slíbil, že pokud bude chtít, ukáže mu transmutaci rtuti v opravdové slunce (doktor Anselmus totiž uchovával ještě polovinu onoho gránu červeného prášku). Když se takto domluvili, rozdělil onu zbývající polovici na dvě části a jednu předal zlatníkovi. Ten také zkusil onen pokus, vhodil podle pravidel umění prášek do rozehráté rtuti a uviděl, jak se změnila ve slunce. Považoval však za jisté, že byl doktorem oklamán prostřednictvím zlata tajně vloženého do tyglíku.<sup>52</sup> Zašel tedy za doktorem a tento dobrý muž, aby zbavil zlatníka pochyb, mu dal – neprozíravě – zbytek onoho prášku a sám se uchýlil během projekce, již znovu podnikal onen zlatník, na zcela jiné místo. Když zlatník uviděl, že se po projekci rtuť opět změnila v čisté slunce, padl na tvář, vzdával Bohu díky a vyprošoval si doktorovo odpuštění. Potom jej naučil, jak spagyricky zahřívát [destilovat]. Doktor se pak pokoušel o onen proces podle litery (která zabíjí), a když pak spolu s Pavlem Griemillerem, vrchním prubířem kovů pověřeným císařským majestátem, marně zkoušel tento proces podle mnoha jiných knih, až nakonec zahodil svůj štít,<sup>53</sup> vzdal se všech chymických nadějí a začal se věnovat něčemu jinému. Nakonec celý postup (který se až na několik výjimek neliší od postupu prací, jež popsal [Jean] Fernel<sup>54</sup> ve své knize O skrytých příčinách věcí) předal mně a já jej s Boží pomocí zveřejňuji a přenechávám přízni filosofů spolu s dalšími texty obsahujícími obdobné a mně velmi drahé chymické postupy.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Nelze vyloučit, že de Boodtovy znalosti laboratorní práce jak ve smyslu alchymickém, tak i spagyrickém (tedy odkazujícím k přípravě léků), byly až do této zkušenosti teoretické; nicméně z jeho díla *Gemmarum et lapidum historia*, publikovaném 21 let po nejpravděpodobnějším datu této události, praktická znalost spagyrie vysvítá poměrně jasně.

<sup>52</sup> Šlo o jeden z nejobvyklejších alchymických podvodů, při němž byl použit tyglík s dvojitým dnem, v němž se skrývalo zlato.

<sup>53</sup> Výraz „*abjecto clypeo*“ lze též přeložit jako „*upustil od slunce*“; podle Barnauda tedy de Boodt utekl z boje neboli „*upustil od Díla Slunce*“, jak byla alchymie tradičně nazývána. Ve vyjádření může být skryta i narážka na de Boodtovu devízu *Sumus stabile uno*, kterou provázal symbol Slunce a zlata v podobě slunečního štítu. Podle Barnauda by tak de Boodt vlastně opustil své vlastní krédo, resp. jeho esoterický obsah (k de Boodtové devíze viz závěr této studie).

<sup>54</sup> Joannes Fernelius (Jean François Fernel, 1497–1558), matematik a astronom, osobní lékař Jindřicha II.

<sup>55</sup> „*Solent enim tales thesauri quandoque confodi et clanculum asservari, quod vix reperiat, qui eis dignus sit. Unde fit, ut thesauro confusso (sic!) negotium DEO donatori committant, ut accidisse memini, paulo antequam Cracovia Pragam redirem, ubi a clarissimo, simul et doctissimo viro, nobili Thaddeo Hagecio, medicinae doctore, mathematico celeberrimo, hospitio per sesquiannum exceptus et ab illustrissimo, aeterna memoria digno domino Guilielmo Ursino a Rosis, Regni Bohemiae tum temporis prorege, ad suam valetudinem tuendam in medicum ascitus (sic!) bono fato in virum Belgam, medicinae doctorem, cui nomen est Anselmus a Boodt, incidi, cum quo non parva intercessit mihi familiaritas, cuius et amicitia etiam laetor et utor. Hic bonus, cum parentis sui demortui librorum suppellectilem non exiguam e Belgio Pragam advehi curasset, incidit in libellum a me tandem visum in pelle arietina conscriptum, cui titulus erat Cymbalum aureum. Hunc cum membrana obtegere cogitaret (erant enim, quibus obtegebatur, asseres confracti), exempta a doctore asseris particula fracta apparuit incogitanti vacuus quidam et concavus in medio locus pergameni obductus, in quo et chartula quaedam obvoluta, in qua lapidis philoso[pho]rum processus aenigmaticae (neque enim vel unum reperias, qui aperto sermone rem describat) conscriptus erat, simul et rubentis pulvisculi particula grani pondere recondita. Ad haec D. Anselmus, metallica philosophiae osorum tum temporis acerrimus, hoc spectaculo permotus, cum periculum, ut scripto illo iubebatur, supra Mercurium fecisset pulvisculi partem*

Nejprve porovnejme údaje tohoto textu se známými událostmi de Boodtova života – jeho otec zemřel v roce 1587, tedy právě v době, kdy dokončoval svá studia v Padově, a bylo by pochopitelné, že vyřizování dědictví se ujal o rok později, tj. roku 1588 po návratu do Prahy. Právě tehdy byl přijat za dvorního lékaře, což je pozoruhodná koincidence – nemohlo vlastnictví onoho „zázračného“ prášku, resp. zpráva o něm, která se mohla snadno donést k císaři (např. prostřednictvím Tadeáše Hájka), k tomuto jeho životnímu úspěchu přispět? Na tuto otázku nelze odpovědět, ale je nabíledni – rozhodně by mohla zapůsobit *a fortiori*. Obrátme pozornost nejprve ke dvěma postavám, s nimiž měl de Boodt spolupracovat. Barnaud neuvádí jméno zlatníka, od něhož de Boodt žádal výměnou za předvedení transmutace poučení o způsobech destilace, nicméně obecně můžeme říct, že tento druh zájmu a znalostí nebyl u zmíněné řemeslné profese nijak neobvyklý. Vztahy mezi řemesly zpracovávajícími drahé kovy a alchymii mají velice dlouhou tradici a provázejí celé dějiny alchymie od proslulého papyru Leyden X ze 3. století až do 17. a 18. století. Společné pole představovala technologická báze metalurgické, resp. transmutační alchymie jako práce s kovy, založená na jejich čištění a zušlechťování. Francouzský alchymista Denis Zacheire říká ve svém *Opusculum très excellent de la vray philosophie naturelle des métaux* z roku 1567: „Poté, co jsem začal navštěvovat různé řemeslníky jako zlatníky, slévače, skláře či výrobce pecí, slyšel jsem od nich o tolika dalších, že neminul měsíc, abych se neseznámil s více než stovkou hledačů. Jedni používali tinktury kovů k projekcím, jiní k cementacím, další k disolucím...“<sup>56</sup> Jiné zprávy o zlatnících věnujících se alchymii přináší Benvenuto Cellini ve *Vlastním životopise* (1558–1562), o století později pak Johann Friedrich Helvetius v díle

---

*mediam ad ignem in ipsum coniiciens vidissetque Mercurium in solem nativo non dissimilem evasisse, exarsit primum, obstupuit tandem et, si mavis, vox eius faucibus haesit (audita ore eius refero). Insuper aurifabrum quendam huius artis sciolum sibi notum convenit, utque eum destillandi artem doceat, rogat vicissimque pollicetur, id facere si velit aurifaber, sese ei ostensurum transmutationis Mercurii in solem verum specimen (asservarat enim Doctor Anselmus rubei illius pulveris grani semissem). Cumque inter eos convenisset, semissem illum residuum medium divisit, ipsiusque partem aurifabro tradidit, qui, cum periculum fecisset eum scilicet in Mercurium ad ignem lege artis proiciens videretque Mercurium in solem verum, ratus se a doctore, quem aurum in tigillum clam imposuisse falso credebatur, delusum fuisse apud doctorem ipsum coram conqueritur. Hic, inquam, bonus, ne quid apud aurifabrum haereret scrupuli, reliquum pulveris imprudens aurifabro tradidit seque in alium recepit locum. Interea, dum in novum Mercurium proiectionem denuo faceret aurifaber, qui, cum vidisset proiectionem hac facta et hunc Mercurium in solem purum verum, procidit in faciem, Deo gratias agens et a Doctore veniam exorans, quem etiam tandem spagiricam, quam callebat, docuit artem. Doctor vero tentato postea ad litteram (quae occidit) processu et aliis permultis cum Paulo Grimmillero, Caesariae Maiestatis minerarum in Bohemia supremo examinatore, frustra expertis abjecto clypeo et omni chemica spe animum alio addixit suum, mihiq; tandem illum ipsum processum, a Ferneli processu in suo De abditis rerum causis libro paucis exceptis non dissimilem, tradidit, quem ego Deo bene favente subnectam in philosophorum gratiam inque lucem emittam una cum aliquot aliis huc illuc comparatis mihiq; charissimis chemicis processibus.“ Pojednání je přetištěno ve sbírce Theatrum chemicum (1659), s. 745–747. Překlad Jakub Hlaváček a Ivo Purš.*

<sup>56</sup> Zecaire (1999), s. 113: „Mais apres que j’euz commencé à frequenter les artisans comme orphevres, fondeurs, vitriers, faiseurs de fourneaux et divers autres, je m’accointis tellement de plusieurs qu’il ne fut pas un moys passé qu je n’eusse congnoissance à plus de cent operateurs. Les ungs travailloient aux taintures des metaux par projection, les autres par cimentation, les autres par dissolution...“

*Vitulus aureus* z roku 1667. Samo de Boodtem zmiňované destilování představovalo jeden ze základních pracovních postupů využívaných v alchymii. V českých zemích v 16. století lze doložit, že zlatníci se kromě svého řemesla věnovali i jiným aktivitám,<sup>57</sup> identifikovat zmíněnou postavu však bohužel nelze.

Stejně jako u zlatníka, zájem o alchymii není nikterak netypický ani pro prubíře, u kterého musel vyplývat již z povahy jeho profese, neboť její stěžejní náplní bylo – vedle zkoumání obsahu kovů v rudách – sledování kvality mince. Zmínka o účasti zemského prubíře<sup>58</sup> Pavla Griemillera z Třebseka<sup>59</sup> (?–1593) na de Boodtových alchymických pokusech je cenná tím, že logicky doplňuje dosavadní poznatky o této postavě. Griemillerův zájem o alchymii je doložen již ve sborníku *Česká alchymie*,<sup>60</sup> konvolutu rukopisů, který vlastnil a doplňoval alchymista Bavor ml. Rodovský z Hustiřan.<sup>61</sup> V rukopisu Rodovský uvádí, že od Pavla Griemillera získal vzácný recept („proces“), za nějž původně jistý Leopold od Černého Slona zaplatil mimořádnou sumu 6000 tolarů. Připomeňme v této souvislosti, že Pavel Griemiller byl patrně v příbuzenském vztahu s autorem vynikajícího českého iluminovaného alchymického rukopisu *Rosarium philosophorum* Jarošem Griemillerem z Třebseka, který své dílo roku 1578 věnoval Vilémovi z Rožmberka.<sup>62</sup> Je příznačné, že de Boodt se ohledně spolupráce na alchymickém díle obrací právě na zlatníka a prubíře, a nikoli na jiného alchymistu (například Barnauda, s nímž byl – jak vyplývá z textu – v přátelských vztazích), neboť u obou těchto profesí mohl předpokládat důkladnou znalost dobového zkoušení kovů, které – jak dokazuje například již zmiňované dílo Lazara Erckera o prubířství z roku 1574 – bylo technologicky zcela dostačující k rozeznání drahých kovů od jejich napodobenin. Je to v plné shodě s důrazem, který de Boodt klade ve svém mineralogickém díle na ověřování poznatků cestou zkušenosti. Co se týče místa, kde de Boodt spolu s Griemillerem prováděl své alchymické experimenty, je více než pravděpodobné, že jím mohla být samostatná komora, „*kde alchymia byla*“, v Griemillerově dnes již neexistujícím domě U Černého orla

---

<sup>57</sup> Zikmund Winter uvádí příklad zlatníka Matúše, který „*snažil se o vedlejší důchod tím, že sám třetí sestavil r. 1542 konsorcium na vaření salitru*“. Šlo o výrobu salpetru (ledku), který používali „prachaři“ při výrobě střelného prachu. Viz Winter (1909), s. 405. Zlatník, který se zároveň věnoval alchymii, ba pro ni měl dokonce zanechat zlatnické práce (Jiřík Khymiker), je v Praze doložen v letech 1599 až po 1610. Viz Stehlíková (2003), s. 226.

<sup>58</sup> Nikoli císařského, jak uvádí Barnaud, neboť takový úřad není znám, ani královského prubíře – tento úřad zastával Hans Harder, v řadě odborných otázek Griemillerův odpůrce.

<sup>59</sup> Základní studií o této postavě je práce Kostlán – Ledvinka – Pešek (1986), s. 103–139.

<sup>60</sup> KNM, sign. I G 22.

<sup>61</sup> Viz Zachar (1911), s. 197.

<sup>62</sup> NK ČR, sign. XII E 77.

proti kostelu sv. Valentina na rohu Kaprovy ulice, který zakoupil roku 1561.<sup>63</sup> Inventář pozůstalosti jasně ukazuje značný počet knih s odbornou tematikou, jež Griemiller vlastnil (alchymie, prubířství, metalurgie, mincovnictví), bohužel popis „*kněh in folio rozličnejch 20, in quarto vesměs 100*“, které byly deponovány přímo v jeho alchymickém laboratoriu a bezpochyby se k němu bezprostředně tematicky vázaly, v inventáři nebyl zaznamenán.<sup>64</sup> Lze předpokládat, že právě v tomto laboratoriu se Griemiller spolu s de Boodtem pokoušeli o realizaci alchymického Velkého Díla, neboť je zcela nepravděpodobné, že by de Boodt duplicitně vynakládal značné finanční prostředky na vybudování nezbytného technického zázemí pro jejich společnou práci, když toto už bylo k dispozici.

### 3.5.1 Narativní a symbolická povaha zprávy o transmutaci

Je třeba zdůraznit, že zprávy o v podstatě náhodném objevení transmutační tinktury nejsou samy o sobě nijak výjimečné, do značné míry představují *locus communis* alchymické historiografie, přesněji řečeno legendistiky oné doby.<sup>65</sup> Nicméně v případě Barnaudova vyprávění lze uvažovat o tom, že kromě narativní a doslovně chápáné roviny může obsahovat ještě jinou, symbolickou významovou vrstvu. Poukazuje na to podle mého soudu fakt, že pokud bychom text považovali pouze za věrný popis události, působil by v kontextu celého Barnaudova traktátu neorganicky, neboť ten je cele věnován symbolickému výkladu enigmatického nápisu. Lze namítnout, že tato neorganičnost není v často konfučních a kolážovitě kompilovaných traktátech nikterak výjimečná, nicméně k úvaze o potenciálním symbolickém obsahu vyprávění mne vedou ještě dva zřetele. Barnaud zaprvé uvádí de Boodtův příběh nikoli jako vzpomínku na své působení v Praze nebo proto, že by chtěl přispět k historiografii alchymie, ale jako poučení, které z něho může zájemce o alchymii získat. Jak připomíná v úvodu svého vyprávění, samotný fakt nalezení tinktury ještě nikterak nemusí otevírat cestu k pochopení tajemství alchymie, jež podle obecně sdíleného přesvědčení uděluje pouze Bůh.<sup>66</sup> V této souvislosti též nabývá smyslu jeho zmínka o legendárním

---

<sup>63</sup> Viz Kostlán – Ledvinka – Pešek (1986), s. 107.

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 132–136. Faktem je, že dvacet knih ve formátu *in folio* věnovaných alchymii a vydaných do roku 1593 je značný počet a po jejich titulech by bylo možné podle tohoto vodítka pátrat, nicméně nevíme, jaký mezi nimi mohl být podíl rukopisů.

<sup>65</sup> Počet osobností uváděných v dobové literatuře, které nalezly (většinou za zvláštních okolností) alchymickou tinkturu, nebo byly navštíveny adeptem, jenž jim přesvědčivým způsobem předvedl transmutaci, prudce vzrůstá zvláště v 17. století a je sám o sobě pozoruhodným psychosociálním fenoménem, který si žádá hlubší analýzu, a nikoli pouhé označení za podvod. Dokonce i jeden z nejtypičtějších protagonistů rudolfínské alchymie Michael Maier uvádí ve svém životopise, že původně nebyl alchymii nikterak nakloněn, ale svůj názor radikálně změnil poté, co se v rámci své lékařské praxe setkal se zázračným vyléčením těžce nemocného pacienta pomocí alchymicky připraveného léku. Viz Purš (2006), s. 388–389. Viz Karpenko (2007a), s. 19–36.

<sup>66</sup> Odtud též často se vyskytující adjektivum *benedictus* při označování filosofického kamene.

alchymickém filosofu Morienovi, kterou uvádí jako ouverturu vyprávění o de Boodtovi a jeho alchymickém exkurzu: „*vybavuje se mi příběh filosofa Moriena, dávného a zbožného Římana. Když na základě přátelství připravil pro krále Chálida lék mudrců, tajně se od onoho krále vzdálil a na nádobu, v níž byl uchováván lék, napsal tento nápis: ‚Kdo má VŠECHNO s sebou, nic nepotřebuje.‘ Když ji král po Morienově odchodu zpozoroval, našel to, co nejvíce hledal, totiž VŠE, co může filosof najít, KÁMEN, který se zve filosofický.*“<sup>67</sup>

Také v tomto případě není důležitý lék sám (resp. tinktura či filosofický kámen), ale pochopení principu, na jehož základě působí. De Boodt se podle Barnauda dopustil chyby v tom, že se „*pokoušel o onen proces podle litery, která zabíjí*“, tj. chápal text doslova, namísto aby rozluštil jeho symbolický význam. Druhý důvod spočívá v tom, že ve vyprávění zaujímá ústřední postavení zvláštní *knih*a napsaná na beraní kůži (*in pelle arietina*), v níž de Boodt našel projekční prášek.<sup>68</sup> V tomto motivu můžeme spatřovat aluzi na tři tematické okruhy alchymické symboliky: 1. na motiv *knihy* symbolizující matérii v určité fázi jejího zpracování (viz obr. 76); 2. na motiv beraní kůže, v rámci alchymie spojovaný se symbolikou Zlatého rouna; 3. na zvířetníkové znamení Berana, odkazující k jedné z důležitých makrokosmicko-astrálních podmínek práce na Velkém Díle.

S významným a často komentovaným použitím symbolu knihy se setkáváme například v traktátu *Von der Hermetischen Philosophia* Bernharda Trévisana<sup>69</sup> v jeho proslulé parabole o alchymické studánce: autor v ní líčí, kterak se účastnil v indickém městě Apulii učené disputace, v níž obdržel jako cenu za vítězství malou knížku s listy z čistého zlata.<sup>70</sup> Tato mu posléze spadne do studánky nebeské barvy a jasné jako nejlepší stříbro, u níž si hodlá odpočinout a o jejichž skrytých schopnostech ho poučí stařec.<sup>71</sup> Ten mu vysvětlí, že tato studánka je připravena pro Krále (zlato), který se do ní přichází očistit (viz obr. 77). Komentátoři této oblíbené paraboly vykládají celý příběh jako popis úvodních prací Velkého

---

<sup>67</sup> Barnaud (1659), s. 745: „*in mentem venit vere antiqui Romani et longe pii (sic!) Morieni philosophi historia. Hic, cum regi Kalidio sophorum medicinam pro sua bonitate parasset, clanculum a rege illo discedens vas, in quo medicinam illam reliquerat, hoc depinxit elogio: ‚Qui OMNIA secum habet, nulla re indiget.‘ Hoc rex ille paulo post Morieni discessum cum animadvertisset, quod maxime quaeritabat, nactus est, OMNIA videlicet, quae a viro philosopho quaeruntur, LAPIDEM nempe, quem philosophorum nominant.*“

<sup>68</sup> Připomeňme, že pergamen na psaní byl vyráběn z jehněčí kůže a v textu je „*pellis arietis*“ terminologicky jasně a záměrně odlišena od výrazu „*pergamentum*“, použitého o několik řádek níže.

<sup>69</sup> Trévisan (1582).

<sup>70</sup> Objekt, který se může jevit jako ryze symbolický, velmi připomíná objekt reálně existující, jenž byl zlatníky používán při každodenní práci – lístkové zlato, určené k pozlacování, totiž uchovávali v knihách, mezi jejichž listy bylo vloženo.

<sup>71</sup> Bernhardova parabola o studánce byla v alchymické literatuře často dále symbolicky vykládána; z jejích komentátorů uveďme alchymistu, lékaře a básníka Joachima Tanckeho (Tanckius, 1557–1609). Viz Trévisan (1746), s. 212n. Tancke mj. uvádí, čím byla symbolická knížka popsána, a v neposlední řadě též formuli, podle níž je „*zlato snazší vytvořit než zničit*“.

Díla. Dalším významným výrokiem, v němž vystupuje symbolicky kniha, je rčení „*zbělte Latonu a roztrhejte knihy*“, jež tvoří lemmu i výtvarný námět XI. emblému *Atalanty fugiens* Michaela Maiera (obr. 78),<sup>72</sup> a v neposlední řadě připomeňme i mysteriózní knihu Abraháma Žida, jejímuž výkladu je zasvěceno jedno z nejvlivnějších a nejznámějších alchymických děl, které vyšlo tiskem poprvé počátkem 17. století – *Knih hieroglyfických figur Nicolase Flamela*. Předobrazem všech modifikací tématu knihy v alchymické symbolice byla bezpochyby kniha předávaná andělem evangelistovi ve Zjevení sv. Jana (10,9–10). Důvodem k převzetí tohoto motivu alchymii byl nejen její posvátný původ, ale i fakt, že byla určena k pozření, což se dobře shodovalo s alchymickými způsoby popisu reakcí jednotlivých látek v průběhu laboratorních prací v podobě soubojů a vzájemného pohlcování různých personifikací (bájná zvířata, Kronos a jeho potomstvo, král či matka pohlcující svého syna atd.).<sup>73</sup>

Symbolika beraní kůže coby Zlatého rouna provází alchymii již od děl byzantských alchymistů (např. Olympiodóros, 5. stol. n. l.), primárně však měla podle Georgia Agricoly (*De re metallica libri XII*, liber VIII) ryze technologický základ: Při rýžování zlata se žlaby vyložily ovčí kůží a přes ni se plavil zlatonosný písek, v němž se zlatinky následně zachycovaly. Pak stačilo kůži spálit a z popela získat zlato.<sup>74</sup> Ponejvíce však bylo Zlaté rouno vykládáno jako pergamen či kniha, na níž byl napsán alchymický text, nicméně zvláště v 16. a 17. století bylo toto téma spolu s jeho mytologickým kontextem podrobováno alchymické exegezi.<sup>75</sup> Své místo našlo i v alchymické ikonografii – za všechny příklady uveďme rukopis *Splendor Solis*,<sup>76</sup> na jehož druhém vyobrazení spatřujeme rytíře v brnění (symbolizujícího Marta), jenž stojí na dvou spojených fontánách (v jedné z nich je zlatá a ve druhé stříbrná tekutina), v pravé ruce třímá meč a v levé Zlaté rouno v podobě štítu, na jehož červeném podkladu je nápis, jenž vysvětluje, že ze zmíněných dvou vod je třeba učinit jednu,

<sup>72</sup> Maier (2006), s. 121. Výraz „*dealbate Latonem et rumpite libros*“ převzal Maier z klasického spisu středověké alchymie arabské proveniencie (Morienus: *De Transmutatione Metallorum*). Viz de Jong (1969), s. 115. Přestože Maier ve svém komentáři vykládá „roztrhání knih“ jako oproštění se od nesprávné literatury, z kontextu jasně vyplývá, že kniha je zde dána na roveň Latoně, již je třeba omýt „*ohněm a azothem*“. Kontext symboliky tedy není jen intelektuální a morální, ale i „operativní“.

<sup>73</sup> V protikladu k mínění C. G. Junga a řady jeho následovníků je třeba zdůraznit, že alchymická symbolika byla primárně založena na analogiích vizuálních fenoménů pozorovaných alchymistou v průběhu jeho díla. Alleau (2005), s. 153–161.

<sup>74</sup> Za upozornění na tento aspekt Zlatého rouna děkuji Vladimíru Karpenkovi.

<sup>75</sup> Faivre (1990), s. 26n.

<sup>76</sup> Jeho nejstarší varianta se nachází v Berlíně, Preussischer Kulturbesitz Staatliche Museen Kupferstichkabinett, Cod. 78 D 3. Viz van Lennep (1985), s. 111n.

kteou je třeba usmrtit nepřítele.<sup>77</sup> S touto symbolikou korespondují některé pasáže filosofické hádanky (*Enigma Philosophorum*), již zařadil Michael Sendivogius<sup>78</sup> na závěr svého pojednání *De Lapide philosophorum tractatus duodecim* z roku 1604 a jež rozšiřují význam symbolu berana o jeho astrologický kontext. Autor je ve snu zaveden na krásný ostrov, kde se setkává nejprve s Neptunem a poté se Saturnem, který jej poučuje o zázračné sněhobílé vodě pocházející ze slunečních paprsků, v níž má rozpustit plody slunečního stromu. Na otázku, odkud lze získat tuto vodu, která předtím, než je náležitě uvařena, působí jako nejprudší jed, Saturn odpovídá: „*Nachází se na všech místech a nikdo bez ní nemůže žít. Čerpáme ji zázračným způsobem a nejcennější je ta, kterou čerpáme pomocí síly naší oceli, již nacházíme v útrokách Skopce.*“<sup>79</sup> Touto vodou alchymisté mínili „nebeský“ vliv, jenž bylo třeba jímát či „přitáhnout“ do jejich matérie a který měl být nejúčinnější či „nejplodnější“ na počátku jara, tedy za vlády zvířetníkového znamení Berana (a také dvou následných znamení Býka a Blíženců).<sup>80</sup> (viz obr. 79) Skutečnost, že vládce znamení Berana představovala planeta Mars, souvisící se železem, byla jedním z pramenů pro synkretický symbol *oceli mudrců*, jež symbolizovala univerzální rozpouštědlo schopné destruovat kovy neboli redukovat je na „prvotní matérii“. Tato operace mohla být naznačována výše zmíněným rozpuštěním knihy ve filosofické studánce nebo prostě jejím „roztrháním“. Pokud bychom tedy připustili možnost, že Barnaud ve svém textu vložil do popisu konkrétní události (de Boodtovy alchymické zkušenosti) kryptografické prvky, můžeme prohlásit, že tato symbióza – nikterak netypická pro alchymické texty –, je významově koherentní, neboť výše analyzovanou symbolikou by se dotýkal právě toho tématu, které bylo alchymisty vždy jen opatrně naznačováno<sup>81</sup> a jež

<sup>77</sup> Varianta *Splendoru Solis* z roku 1577, která je uložena v Bibliothèque Nationale v Paříži (Ms. Allemand 113), měla být v majetku císaře Rudolfa II. Alespoň tak praví pozdější přípisek v rukopisu. Faktem zůstává, že *Splendor Solis* patřil k nejvýznamnějším a ikonograficky nejbohatším alchymickým pojednáním druhé poloviny 16. století, pročež lze v okruhu Rudolfa II. minimálně předpokládat o toto dílo zájem. Nejstarší exemplář rukopisu, nacházející se v berlínském Kupferstichkabinettu (Cod. 78 D 3), monograficky zpracoval Völlnagel (2004).

<sup>78</sup> Poznamenejme, že Michael Sendivogius vstoupil do služeb císaře Rudolfa II. v Praze roku 1593 a jeho vliv na rudolfínské alchymisty, mezi nimiž se pohyboval i Nicolas Barnaud, byl značný.

<sup>79</sup> *De Lapide philosophorum* (1611), s. 61: „*In omni loco est, et nemo sine ea vivere potest. Hauritur miris modis, sed ista est optima, quae extrahitur vi chalybis nostri, qui invenitur in ventre Arietis.*“

<sup>80</sup> Poměrně otevřeně toto téma identifikuje na symbolické rytině zachycující mj. právě ona tři zvířetníková znamení Limojon de Saint-Didier: *Le Triomphe hermétique ou La Pierre Philosophale Victorieuse*, Amsterdam 1689.

<sup>81</sup> *Dictionnaire hermetique* (1695) u hesla „Ocel filosofů“ uvádí (s. 2): „*Jde o jeden z tajemných výrazů umění. Je to matérie, z níž je extrahován Merkur Filosofů, jež je také nazývána Cahos. Dále je nazývána vodou rovnodennostní rosy a někdy menstruem světa nebo jejich menstruem.*“ („*C'est un des termes mystérieux de l'Art. C'est cette matiere dont on extrait le Mercure Philosophal, laquelle ils appellent autrement Cahos. Ils l'appellent encore L'eau de rosée de l'Equinoxe, et quelquefois Le menstrue du monde, ou leur menstrue.*“)



mělo být tajnou a „úzkou“ branou do jejich Díla – tedy právě tím, co podle textu de Boodt nenalezl.

### 3.5.2 Spor pojmu a symbolu a diferenciacie alchymie

De Boodtův pozdější explicitně kladený důraz na zkušenost a verifikovatelnost experimentálních poznatků jejich opakováním je velmi dobře možné uvést do souvislosti s jeho poučením z neúspěchu v alchymické laboraci. Z epistemologie, již de Boodt rozvádí v *Gemmarum et lapidum historia*, ostatně jednoznačně vyplývá, že chápe přírodu i lidskou zkušenost a její principy na základě principu identity, zatímco princip analogie, na němž je založeno alchymické myšlení, mu zůstává cizí a je pro něj v podstatě nepřijatelný. Velice výmluvným dokladem tohoto základního rozporu mezi de Boodtovým racionalistickým uvažováním, založeným na *tertium non datur*, a enigmaticko-kryptografickým myšlením alchymistů, v jehož rámci se významy použitých symbolů a symbolizací mění podle kontextu, v němž byly použity,<sup>82</sup> je jeho reakce na enigmatický popis zpracování azbestu z díla Giambattisty della Porty:

*„Způsob jeho tkaní je dnes zapomenut. Battista della Porta ve své knize o přírodní magii dává najevo, že tento způsob zná, ale jeho slova jsou tak obskurní, že pouze ten, kdo je již s tímto způsobem obeznámen, může mu porozumět (jestliže vůbec jde o vysvětlení). Protože hovoří takto: ‚Jak jsem viděl v Benátkách, mnoho slabých žen zná způsob, jak jej česat a tkát. Jednu kyperskou ženu jsem ve Valencii mohl pozorovat, jak je prováděla ve svém obydlí v pevnosti. Toto v současné době neznámé, avšak nejlepší, velice užitečné a překrásné tajemství jsme sami zdarma předali jednomu špatnému lékaři, i když by se mohlo kupovat za vysokou cenu.‘ Potud Porta. Vychloubá se, že zadarmo předal dál, ale nezdá se v tom být žádné tajemství, neboť pouze poukazuje na místo, kde měl získat své zkušenosti. Lze snad toto nazvat předáním velkého tajemství? [...] Chce-li, abychom pod obydlím v citadele či špatným lékařem rozuměli něco jiného, je to tak obskurní, že ani sto Oidipů by toto tajemství neodhalilo.“<sup>83</sup>*

---

<sup>82</sup> Ve vysoké míře to platí o výrazech slunce a měsíc, stejně jako zlato a stříbro.

<sup>83</sup> De Boodt (1609), s. 190: „*Modus texendi hac aetate perit. Baptista a Porta in libro Magiae naturalis videtur scivisse modum eumque palam facere, sed verba tam sunt obscura, ut a nemine, quam qui modum scit, intelligi (si ab ipso modus explicatur) possint. Ita inquit: ‚Pectitur et netur ab omni muliercula modo non ignorato, ut Venetiis vidimus. Cypria mulier et Valentina mihi videndi copiam fecit in arcis hospicio. Vel medici mali secretum optimum perpulchrum, perutile, licet a recentioribus ignoratum, iam gratis dedimus, etsi magno precio comparari possit.‘ Hactenus a Porta. Iactat se gratis dedisse, secretum hic nullum apparet. Videtur enim tantum locum monstrasse, ubi modus haberi possit. Hoccine est magnum secretum dare? Nullum profecto, si extincta sit mulier vel alio decesserit. Si arcis hospicio vel medico malo aliquid aliud intelligi velit, tam obscurus est, ut ne centum Oedipi aperiendo secreto sufficiant.“*

De Boodt zde ukazuje, nakolik ho takovýto způsob vyjadřování přímo dráždí, nicméně z textu vyplývá daleko více – způsob symbolického výkladu, jež zavrhuje, je naprosto typický pro alchymická pojednání, která bezpochyby znal. Sarkastické šlehnutí della Porty pomocí „*sta Oidipú*“ lze samozřejmě chápat obecně jako odvolávku na tehdy dobře známé mytologické téma slavného luštitelů hádanky, připomínané v dobové literatuře, včetně alchymické (viz obr. 80 a 81), nicméně nelze vyloučit, že svou kritikou della Porty ve skutečnosti míří na Barnauda,<sup>84</sup> jehož *Commentariolum* připomínající de Boodtův alchymický exkurz začíná slovy: „*Poté, co jsem narazil na tento nápis [na náhrobku], který jsem zkoumal spolu s mnoha jinými, dále jsem pátral, zda se nějaký muž nadaný oidipovským duchem [zvýrazněno IP] neujal vysvětlení tohoto tajemství.*“<sup>85</sup>

Uvedený spor mezi epistemologickými principy identity a analogie není v dané době nikterak výjimečný a charakteristický pouze pro zde jmenované protagonisty. Právě naopak, zcela typicky se v něm zrcadlí velká proměna, jež započala v polovině 16. století a kontinuálně pokračovala v 17. století v konglomerátu nauk, jež byly ve středověku a raném novověku shrnovány pod pojem alchymie. Východiskem těchto změn bylo Paracelsovo pojetí alchymie coby prostředku k výrobě léčivých „arkán“.<sup>86</sup> Tato paracelsovská alchymie byla též nazývána spagyrií čili uměním oddělovat a spojovat, a právě tato aplikace na léčbu nemocí byla jedním ze zdrojů, z nichž se vyvinula moderní chemie, ve které již analogické myšlení nemělo místo.<sup>87</sup>

### 3.5.3 Postoj k teoriím transmutační alchymie a chymiatric

K teoriím metalické transmutační alchymie de Boodt ve svém mineralogickém díle nikde nezaujímá obecné stanovisko, nicméně určité reakce na ně můžeme z jeho díla vyčíst. Především je třeba uvést, že ve XXVI. kapitole první knihy nazvané „*Jaké účinky mohou být způsobeny drahými kameny a jaké nikoli*“ („*Quinam effectus a Gemmis fieri possint et qui non*“) v obecné klasifikaci čtyř hlavních účinků, s nimiž se můžeme setkat v tomto světě, de Boodt připouští možnost transmutace kovů: „*Zatřetí účinky, jež nepřesahují účinnou sílu přirozených příčin, ale pouze nezachovávají způsob, jímž jsou obvykle tyto příčiny*

<sup>84</sup> Ve své knize o minerálech sice de Boodt na Barnaudovu zprávu nikde nereaguje, ale ani ji nevyvrací; přesto lze předpokládat, že text znal nebo s největší pravděpodobností mohl znát zpracování této příhody v Praze pobývajícím Ewaldem de Hoghelandem.

<sup>85</sup> Barnaud (1659), s. 745: „*A quo tempore in hoc Epitaphium, cum permultis aliis excusum (sic!), incidi, cum ultro rogassem, num vir aliquis Oedipeo spiritu imbutus hoc sibi sumpsisset elucidandum mysterium, intellexi...*“

<sup>86</sup> Je třeba připomenout, že pod Paracelsovým jménem se dochovala též řada traktátů vztahujících se k tradiční transmutační alchymii. Jde však ve většině případů o spisy Paracelsovi pouze připsané. Viz Sudhoff (1958).

<sup>87</sup> Viz Debus (1990), s. 51–66. Další kořeny moderní chemie je třeba hledat v řemeslech a v korpuskulárních teoriích, které mají v Evropě základ u Pseudogebera (viz práce Williama Newmana).

aplikovány, jako například, když je stříbro chymickým uměním učiněno zlatem, nebo když jabloň nese hrušky, protože byla naroubována větvičkou z hrušně.<sup>88</sup> Na jiném místě teoretické části svého spisu odmítá možnost alchymické výroby drahých kamenů,<sup>89</sup> zároveň však připouští, že lze zlepšovat jejich vzhled.<sup>90</sup> Tyto zdánlivé rozpory lze snadno vysvětlit tím, že de Boodt implicitně přijímá teorii o vzniku kovů, podle níž se tyto v nitru země – na rozdíl od drahých kamenů – postupně vyvíjejí z nižších forem k vyšším, pročez lze tento proces urychlit prostřednictvím umění. Sám příměr s roubováním tvořil integrální součást skupiny alchymických symbolů soustředěných okolo symboliky „stromu“ a analogií s vegetativní říší přírody, zahradnictvím atd. Jak upozorňuje Robert Halleux, de Boodtovo pojetí vzniku kovů vychází ze středověkých teorií, v nichž byly Aristotelovy názory tlumočené v jeho *Meteorologii* rozhojňeny o poznatky Avicennova *De congelatione et conglutinatione lapidum* (vydávaného za Aristotelovo dílo); šlo o nedílnou součást středověké alchymické tradice,<sup>91</sup> jejíž dominance byla narušena teprve paracelsiánskými teoriemi, podle nichž jsou sestává ze tří principů, sal, sulfuru a merkuria.<sup>92</sup> I touto teorií *tria prima* se de Boodt zabývá, snaží se ji smířit s aristotelskými elementy, avšak zároveň odmítá věřit, že „lze tato principia snadno prokázat u diamantu a zlata. Vím, že se mnozí osmělují slibovat, že je oddělí od zlata, ale dodnes jsem nenašel čestného muže, který by se mne odvážil ujistit, že to provedl. Všechna rozpuštění zlata, jež chymici uskutečnili, nebyla rozpuštěním zlata, ale matérie, jež k němu byla přidána.“<sup>93</sup> Tímto odmítnutím de Boodt napadá přímo základní

<sup>88</sup> De Boodt (1609), s. 45: „*Tertio genere continentur illi effectus, qui vim naturalium causarum effectricem non excedunt, sed modum tantum, quo ordinarie ad efficiendum applicantur, non servant. Talis effectus est, dum ex argento chymica arte fit aurum aut dum arbor pomifera propter ramusculi piri insitionem pira fert.*“

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 30–31. „*Třetí způsob [...] je vyučován Raymundem Lullem, který skrze něj slibuje, že vyrobí vzácné kameny, co do esence a schopností podobné přírodním. Ale chymikové, jichž byl knížetem, mají ve zvyku slibovat troufale velké věci, jež nemohou vykonat, aby vzbudili důvěru a upevnili svou autoritu a aby se obohatili, klamajíce dobrým zjevem.*“ („*Tertius modus a Raimundo Lullio docetur, quo pollicetur se veras gemmas naturalibus similes essentia et facultatibus omnibus producere. Sed chymici, quorum princeps ille fuit, temerarie maiora promittere solent, quam praestare possint, tum, ut sibi fidem faciant et auctoritatem pariant, tum, ut specie boni decipientes ditescant.*“)

<sup>90</sup> Tamtéž, s. 60. Viz níže, komentáře k *Symbola divina et humana*.

<sup>91</sup> V de Boodtově pojetí se však na „plození“ minerálů v nitru země nijak nepodílejí hvězdné vlivy.

<sup>92</sup> Halleux (1979), s. 71–72.

<sup>93</sup> De Boodt (1609), s. 10: „*neque in auro neque adamante haec principia ostendi facile posse... Scio multos iactare ab auro se haec principia separare tandemque ostendere posse. Sed nemo hactenus vir bonus mihi se id praestitisse ausus fuit asserere. Quaecunque auri solutiones a chymicis ostenduntur, ab adiunctis materiis, non ab auro venire videntur.*“ Poznámka o „čestném muži“ je pozoruhodná. Ukazovala by na to, že de Boodt mohl vědět o muži, který toto v Praze nejen sliboval, ale údajně i realizoval. Byl jím Edward Kelly, který podle zprávy paracelsiánského lékaře a alchymisty Gillese Penota, pobývajícího v 90. letech 16. století v Praze u Tadeáše Hájka, měl na přání císaře Rudolfa II. proměnit v domě tohoto učence zlato ve rtuť, s níž si následně dvorní alchymisté, kteří ji měli na přání císaře přezkoušet, vůbec nevěděli rady? Viz Olivier (1992–1996), s. 586–587. Viz též Barnaud (1659), s. 749: „*Moje přesvědčení způsobila autorita jistého slavného Angličana, jenž dosud žije a který prý obyčejné slunce, poté co z něj připravil roztok, převedl do Merkuru [rtuti], z něhož pak za pomoci*

kámen teorie o redukci hmoty *ad primam materiam*, a tedy i sám princip transmutovatelnosti hmoty, což na jiném místě potvrzuje tím, že praví: „*na zemi se již nenachází žádná jednoduchá a pustá země, jaká byla v první den stvoření.*“<sup>94</sup> Vzápětí však dodává: „*Ale připustíme, že by to chymikové mohli dokázat, jak se domnívají mnozí, jimž neodporuji, a že jejich pojetí tří řečených principů je o sobě pravdivé; přece z toho nelze vyvodit, že názor Aristotelův by byl špatný. Oba totiž mohou mít pravdu společně. Protože ani síra, ani rtuť, ani sůl chymiků nejsou jednoduchá těla a elementy, ale směsi sestávající z jednodušších, rozuměj z Aristotelových elementů.*“<sup>95</sup> Jak upozorňuje Halleux,<sup>96</sup> v tomto bodě je de Boodt ve shodě s Quercetanem<sup>97</sup> a Sennertem.<sup>98</sup>

Je zřejmé, že de Boodt si vybírá z Paracelsova učení pouze to, co mu vyhovuje a zapadá do jeho koncepce; proto lze říct, že jeho postoje k transmutační alchymii jsou pragmatické a teoreticky nevyhraněné,<sup>99</sup> oscilují od připsání proměny stříbra ve zlato po odmítnutí redukce kovů na prvotní materii. Podle Hiro Hiraie „*de Boodt chápal paracelsovská tria prima jako složená ze čtyř elementů. Podobnou ideu jsme viděli i u Sendivogia. Ten tvrdil, že tria prima (sulfur, sal a mercurius) jsou přímým produktem čtyř elementů realizovaným přírodou podle Boží vůle. Croll také hledal způsob, jak smířit nauky o tria prima a o čtyřech elementech. Nevyplývá z toho, že tato myšlenka byla dosti populární mezi vědeckými návštěvníky pražského dvora? De Boodt v každém případě také chápal sulfur jako složeninu obsahující Aristotelův oheň. Tvrdí, že pokud nepřijmeme myšlenku, že tyto tři principy sestávají z čtyř elementů, jejich definice se stává prázdným slovem. Sal tak odpovídá zemi, mercurius vodě a sulfur Aristotelovu vzduchu a ohni. Tímto způsobem smířil obě ideje, uznávaje, že kameny*

---

*sluneční země připravil Tinkтуру.*“ („*Ut liberius credam, facit magni cuiusdam viri Angli etiamnum superstitis auctoritas, quem ferunt solem vulgi liquore ad id parato in Mercurium vertisse et ex eo tandem et terra solis tincturam parasse.*“)

<sup>94</sup> S velmi vypjatě formulovanými alchymickými teoriemi vycházejícími z biblické *Genese* se mohl de Boodt v dobové literatuře setkat například v proslulém díle lipského lékaře Heinricha Khunratha *Amphitheatrum sapientiae aeternae* (Hamburg 1595; 2. rozšířené vydání Hanau 1609), jež vyšlo s císařským privilegiem Rudolfa II. Khunrath byl od 15. prosince 1591 dvorním lékařem Viléma z Rožmberka, pročež nelze nikterak vyloučit, že se oba lékaři poznali osobně. Zmiňovanou *terra adamica* uváděli jako východiště alchymické laborace i jiní alchymisté, kteří byli v kontaktu s Rudolfovým dvorem. Viz Hausenblasová – Purš (2009b).

<sup>95</sup> De Boodt (1609), s. 10: „*Verum etsi id praestare possent Chymici, ut multi opinantur, quibus non repugno, ac illorum opinio de tribus dictis principiis verissima esset, non tamen propterea Aristotelis falsa esset. Utraeque enim simul verae esse possunt: Nam neque sulphur, neque mercurius, aut sal Chymicorum, simplicia corpora sunt et elementa, sed mixta ex simplicioribus conflata, videlicet ex elementis Aristotelis...*“

<sup>96</sup> Halleux (1979), s. 72.

<sup>97</sup> Josephe Duchesne (Quercetanus, 1521–1609) byl přívržencem paracelsiánské alchymie.

<sup>98</sup> Daniel Sennert (1572–1639), zastánce chymie.

<sup>99</sup> Podle Hiraie de Boodt neznal podrobně Paracelsovo dílo – např. spisy *De mineralibus* a *Opus paramirum* –, ale pouze populárnější verzi jeho teorie. Hirai (2005), s. 383.

jsou zároveň produktem Aristotelových čtyř elementů i Paracelsových tria prima. V tomto rámci je přesvědčen, že země má významnější roli než tři zbývající elementy. Také uvádí, že sal je chymiky pojímána jako hlavní pouto, které spojuje, koaguluje a sjednocuje všechny druhy směsí. To je autentická Paracelsova myšlenka.“<sup>100</sup>

Pro de Boodta je tedy z paracelsiánských principů důležitý především sal (sůl), „bez níž podle mínění chymiků žádná směs nemůže být upevněna, koagulována. Tato sůl je totiž také podle jejich mínění hlavním spojovacím prvkem drahých i obyčejných kamenů.“<sup>101</sup>

V pozoruhodných souvislostech vystupuje sal zvláště v XV. kapitole, věnované otázce barev kamenů. De Boodt se nejprve přihlásí k všeobecně sdílenému názoru, že rozličné barvy vzácných kamenů pocházejí z výparů metalických a minerálních duchů. Následuje přehled kovů a minerálů spolu s barvami, jež z nich lze získat, což odkazuje na de Boodtovu zkušenost coby malíře přírodovědných námětů. Avšak de Boodt u této teorie nezůstává a uvádí další: „Jiní hledají bližší příčinu barev a tvrdí, že sal armoniacum naturae,<sup>102</sup> jejíž převelké množství se nalézá v minerálech, v kovech a v zemi, vytváří tyto rozličné barvy, což činí nejen v nich, ale i v rostlinách a v jejich květech a všech částech živočichů, nadto v drahých i obyčejných kamenech a ve všech jiných věcech. Sal armeniacum naturae nazývají jistou duchovně oživující sůl, jež spojena s vinným destilátem vystupuje rychleji než tento

---

<sup>100</sup> „De Boodt conçoit les tria prima paracelsiens comme les composés des quatre éléments. Nous avons vu une idée similaire chez Sendivogius. Celui-ci a affirmé que les tria prima (Soufre, Sel et Mercure) sont les produits directs de quatre éléments réalisés par la Nature selon la volonté de Dieu. Croll cherchait aussi d'une autre manière la réconciliation entre les deux doctrines. Ne faudrait-il pas penser que cette idée était relativement populaire parmi les fréquentations de la cour pragoise? En tout cas, de Boodt conçoit ainsi le Soufre comme mixte contenant le feu d'Aristote. Il affirme que, si l'on n'accepte pas ces trois principes comme les composés des quatre éléments, leur définition n'a pas d'autre fondement que le nom. Ainsi, le Sel correspond à la terre, le Mercure à l'eau et le Soufre au feu et à l'air d'Aristote. De cette manière, il réconcilie les deux idées en admettant que les pierres sont produites en même temps des quatre éléments d'Aristote et des tria prima de Paracelse. Dans ce cadre, il croit que la terre est plus dominante que les trois autres. Il rapporte aussi que le Sel est conçu chez les chymistes comme le principal lien pour joindre toutes sortes de mixtes et qu'il les coagule et les unit. C'est une idée authentique de Paracelse.“ Hirai (2005), s. 383–384.

<sup>101</sup> De Boodt (1609), s. 10: „sine quo nullum mixtum coagulari posse a Chymicis putatur. Hoc enim gemmarum et lapidum praecipuum coagulum arbitrantur.“

<sup>102</sup> Jiří Hiller ([1942], s. 58) si ve svém pojednání o de Boodtově mineralogii povšiml tohoto termínu, který svými zřetelně alchymickými konotacemi coby „Deckname“ vybočuje z de Boodtovy racionalizované terminologie. Podle jeho názoru může jít o mystickou sal harmonicum, zároveň však dodává, že Julius Ruska, s nímž výklad konzultoval, jej nepovažuje za pravděpodobný. V kontextu, v němž de Boodt výraz sal armoniac uvádí, jde spíše než o jistou chemickou látku o alchymický chápáný princip neboli „ducha“. Podle Dictionnaire hermetique (s. 182), je „Sel armoniac des Philosophes jejich [rozuměj alchymistů] merkurem, neboť ona udílí harmonii elementům; je to plodivý duch, jenž produkuje všechny věci, jinak též Kámen v nejvyšším stadiu dokonalosti.“ („Sel armoniac des Philosophes: c'est leur Mercure; car c'est lui qui donne l'harmonie aux éléments, et l'esprit général qui produit toutes choses. Autrement c'est lors que la Pierre est au dernier degré de perfection.“) Tento alchymický výklad je konformní s de Boodtovým chápáním této entity, byť z něho nemusí vyplývat stejné konkluze.

destilát.<sup>103</sup> Věřící, že jde o prvního hybatele v plození nějaké věci, který je stejně uchovávající jako balsám a jenž předává všem věcem rozličné barvy.“<sup>104</sup> Uvedené názory autor čerpá z díla francouzského paracelsiánského lékaře Josepha Duchesna (Quercetanus), na něhož se i explicitně odvolává. Dále říká, že jiní autoři se domnívají, že barvy vznikají z různého smíšení elementů, jiní tvrdí, že pocházejí z působení prvních kvalit na materii, nebo že barvy vznikají z různého míšení bílé a černé jako extrémních mezí barev. Poté připomíná své filosoficko-náboženské přesvědčení, že vnější vzhled věcí (*certas figuras, aut formas*), a tedy i barvu, vložil do věcí Bůh, a dodává, že vnější vzhled věcí vychází z jejich vlastního *seminaria*, jehož *vehiculum* je podle de Boodta *sal armoniac*, již Quercetanus nazývá balsám přírody. Je spojen se *spiritus architectonicus*, jenž ve stanovené době stvoření spolu s prvotními kvalitami dal v původním světle vzniknout barvám. Je velmi zajímavé, že důkazem pro správnost a opodstatněnost tohoto tvrzení, jež v rámci de Boodtova teoretického uvažování představuje nejzazší bod jeho pokusu o asimilaci a interpretaci paracelsiánských koncepcí, je mu estetická zkušenost, bezpochyby zprostředkovaná nejen pozorováním, ale i jeho malířskou aktivitou – totiž vzhled pavího ocasu.<sup>105</sup> Na něm totiž můžeme postřehnout vůli a potěšení architekta a malíře čili stvořitelského ducha. De Boodt následně popisuje harmonický vzhled pavího pera se zaujetím, jež modernímu čtenáři nemůže nepřipomenout jiného, byť o více než tři století pozdějšího bedlivého pozorovatele a inspirovaného vykladače přírody a přírodnin – Rogera Cailloise.

Pokud si tedy výše uvedené formulace vysoce hodnotící *sal armoniac* spojíme s de Boodtovými výroky, jimiž komentoval léčivou sílu korálové tinktury, jak ji zakusil ve svém těle, lze říct, že v jeho díle nacházíme kromě explicitně zdůrazňovaných teoretických názorů, vycházejících z Aristotela a biblické *Genese* též určitou filosofickou parapolohu založenou na studiu paracelsiánské alchymie a zároveň na vlastní farmakologické zkušenosti. Podle ní sídlí

---

<sup>103</sup> Podle tradiční aristotelské teorie elementů dva z nich, oheň a vzduch, vystupovaly vzhůru, a zbývající dva, tj. voda a země, sestupovaly dolů. V tomto prostorovém uspořádání byla ještě nad ohněm jako nejjemnějším elementem situována pátá bytnost, *kvintesence*, na niž zde asi de Boodt odkazuje.

<sup>104</sup> De Boodt (1609), s. 24: „*Alii proximiorē causam coloris querunt, ac volunt salem armoniacum naturae, qui maxima copia in mineralibus et metallis ac terra invenitur, colores istos varios producere, ac non solum in illis, sed in plantis eorumque floribus ac omni animalis parte, praeterea etiam in gemmis, et lapidibus, ac caeteris rebus omnibus colores gignere. Salem autem armoniacum naturae vocant sal quoddam spirituale vivificum, quod vino sublimato iunctum illo prius ascendit. Id ab illis putatur esse primum movens in rei alicuius generationem nec minus balsami instar conservans variisque coloribus quaevis ornans.*“

<sup>105</sup> Paví ocas, lat. *cauda pavonis*, patřil k nejznámějším symbolům alchymie. Znázorňoval postup barev v průběhu třetí fáze alchymického Velkého Díla od bílé k červené přes spektrum rozličných barev, jež se střídaly, podobně jako na pavím ocasu. Podle některých současných alchymistů však tyto barvy nebylo možné vidět, neboť alchymická pec byla v této fázi uzavřena, a jejich správné střídání – odpovídající správnému řízení, resp. zvyšování teploty – bylo třeba sledovat a korigovat podle harmonických zvuků, které se z pece ozývaly. Považují za pravděpodobné, že de Boodt tuto symboliku znal a že mohla být jedním z podnětů k jeho příkladu.

v různé míře a intenzitě v matérii přirozená harmonizační síla, spirituální sůl, jež se zdá být v de Boodtových náznacích spíše imanentní než transcendentní (je vložena do světa *in principio*, na rozdíl od představ, podle nichž neustále emanuje z nebes a ovlivňuje „sublunární svět“). Je paradoxem, ale zároveň i důkazem toho, kterak jsou cesty lidského poznání spleť (a díky tomu též krásné a úchvatné), že tento princip sbližuje de Boodta (byť *mutatis mutandis*) coby silně racionalistického a empiricky orientovaného autora s některými tradičními alchymisty u Rudolfova dvora, a to i s tak básnický a enigmaticky uvažujícím duchem, jakým byl Michael Sendivogius.<sup>106</sup>

### 3.6 Komentáře ke třetímu dílu *Symbola divina et humana*

Výše nastíněná de Boodtova přírodovědecká a filosofická stanoviska se promítají i do jeho vztahu k dobovému oblíbenému žánru, k emblematice.<sup>107</sup> Jak již bylo řečeno, de Boodt po smrti Jacoba Typotia napsal komentáře ke třetímu svazku Stradova, Typotiova a Sadelerova díla *Symbola divina et humana* (Praga 1601–1603) (obr. 82).<sup>108</sup> Jak si povšiml již Erich Trunz, tyto komentáře mají slabší vztah k pansofickému kontextu než komentáře Typotiovy, ostatně v předmluvě de Boodt přímo říká, že těžký a spíše pro gramatiky a básníky určený styl Typotiův nebude přebírat, nýbrž chce být ve všem srozumitelný: „*Mým úkolem nebylo napodobovat Typotiův styl a psát tyto věci pouze pro gramatiky, řečníky a básníky, nýbrž psát je pro všechny, ba i pro ty, kdo jsou jen málo zběhlí v používání latiny, aby mohly být k užitku pro každého. Typotius psal svým velmi vznešeným stylem pro sebe a ne pro ostatní a horlivě si přál, aby mu rozuměli pouze vzdělanci. Já jsem však nechtěl uvážnout na rozumu a nadání čtenáře.*“<sup>109</sup>

A opravdu, jeho komentáře se od Typotiových liší zásadně. Namísto často enigmatických Typotiových vyjádření de Boodt komentuje logickým vysvětlováním – impresu, která

---

<sup>106</sup> Paradoxní je i fakt, že na de Boodta jako na autoritu ohledně minerálů se odvolává ve svém ryze alchymickém díle Michael Maier, který jeho výroky o gagátu pozměňuje velmi signifikantním způsobem tak, aby získaly alchymický význam. Viz Maier (2006), s. 72. Neméně pozoruhodné je, že *Lexicon Alchemiae* Martina Rulanda z roku 1612, který obsahuje rozsáhlou mineralogickou nomenklaturu, se na de Boodtovo dílo neodvolává a čerpá z tradičních, především antických pramenů.

<sup>107</sup> Výraz emblematika zde používám v širším smyslu shrnujícím různé dobové projevy spojující výtvarné a literární prvky.

<sup>108</sup> Základem díla jsou impresy nejrozumnějších vládců, které sestavil Ottavio Strada. Impresa sestávala ze stručného nápisu, devízy či hesla, který byl doprovázen vyobrazením. Od emblému se lišila tím, že nebyla provázena epigramem. Vztah mezi devízou a vyobrazením u impresy byl velmi podobný vztahu mezi nadpisem a vyobrazením emblému: byl založen na určitém významovém napětí, nikdy neměl být pouhou tautologií.

<sup>109</sup> „*Non fuit mihi propositum Typotii stylum imitari, ac Grammaticis, Oratoribus vel Poetis solis haec scribere, sed omnibus et vel parum Latinae linguae peritis, ut cuilibet usui mea esse possent. Scripsit Typotius gravissimo stylo sibi non aliis, ac studiose non nisi studio intelligi voluit. Ego legentis mentem et ingenium haerere nolui.*“ *Symbola varia diversorum principum* (1603), s. [6]. (Překlad Jakub Hlaváček)

básnický hovoří o vzniku krystalu z vody (obr. 83), rozvádí přírodovědeckým vyvrácením této představy.<sup>110</sup> Nicméně je třeba říct, že de Boodt do svých komentářů zapojuje přírodovědnou tematiku jen zřídka. Jeho interpretace vycházejí v dominantní míře z obvyklých rétorických postupů morální filosofie, založených na antických a křesťanských příkladech ctností.

Přírodovědné výklady a speciálně výklady týkající se alchymie se víceméně soustředí na technologickou problematiku. Ze sémantického hlediska tedy nepředstavují rozhojnění významů, ale spíše jsou pokusem o jejich redukci na určitá v dané době prokazatelná fakta. Typotův názor, podle něhož z uměleckého díla světa můžeme usuzovat na jeho architekta (*Ex fabrica mundi conjiciamus de architecto*), de Boodt v principu přejímá, ale zároveň ho racionalizuje a činí závislým na empirii a řádu v přírodě, jež poznáváme a ověřujeme zkušeností.

U výkladů k některým impresám, kde bychom mohli předpokládat, že de Boodt využije i své znalosti alchymické tematiky, se s ní vůbec neshledáme, přestože by autorovi mohla poskytnout vděčné náměty k morálním alegoriím. Takto de Boodt ponechal stranou například hermetické významy úrobora<sup>111</sup> (obr. 84) či salamandra (obr. 85).<sup>112</sup> Z některých komentářů můžeme jasně vyčíst jeho věrnost aristotelské přírodní filosofii (obr. 86 a 87),<sup>113</sup> jinde však rozvádí i témata typická pro dobovou zálibu v novoplatonské filosofii, např. téma analogie mikrokosmu a makrokosmu<sup>114</sup> (obr. 88) nebo výklad o nebeské a pozemské Venuši (obr. 89).<sup>115</sup> V několika výkladech o diamantu de Boodt odmítá rozšířený názor, že diamantu neuškodí ani oheň, ani kladivo (obr. 90 a 91),<sup>116</sup> ale zároveň připomíná názor spagyriků, podle nichž se diamant může zdokonalit v ohni (obr. 92): „*Skutečnost, že vytrvale odolává ohni, je dobře známá spagyrikům. Pokud totiž v sobě obsahuje temnotu, pak poté, co z antimonu připravili merkuriální vodu, která se spojí s Foibem, a [diamant] se do ní ponoří a je žíhán Vulkánem, získá výtečný lesk a umělce obohatí. Stejně jako diamant setrvale odolává ohni, jehož prudké působení nic nepředčí, a vychází z něj čistší a neporušenější, tak i vládci, když se pouštějí do velkých a obtížných záležitostí, mají je vykonávat s neochvějným duchem, nemají*

<sup>110</sup> Impresa EX GLACIE CRISTALLUS EVASIT, s. 57: „*nunquam enim aqua in crystallum mutari potest.*“

<sup>111</sup> Impresa CUM PATIENTIA, s. 5–7.

<sup>112</sup> Impresa QUOD HIC DEEST ME TORQUET, s. 62–63.

<sup>113</sup> Impresy ALTA ALATIS PATENT (s. 142–143) s výkladem o vesmíru a DEORSUM NUNQUAM (s. 173–174) s výkladem o čtvrtém elementu, ohni.

<sup>114</sup> Impresa SYDERA CORDIS, s. 15 a 16.

<sup>115</sup> Impresa AUDE ET FIET, s. 40 a 42.

<sup>116</sup> Impresa SEMPER ADAMAS (s. 150 a 152), jejíž výklad je z větší části založen na citaci Pliniovy *Naturalis historia*, a impresa SEMPER (s. 173 a 175).



se nechat zastrašit nepříznivými okolnostmi či jim podlehnout, nýbrž čelit jim s ještě větší odvahou, aby se stali ještě vznešenějšími.<sup>117</sup>

O této možnosti vylepšování diamantu přináší de Boodt zajímavé informace i ve svém hlavním díle *Gemmarum et lapidum historia*: „Diamant může být [...] prostřednictvím ohně a jisté merkuriální vody destilované z antimonu zbaven svých přirozených poskvrn, zakalení a barvy, jež ho zhoršují, a stát se zářivější, čistší a nabýt tím větší ceny. Tuto vodu mi předal vznešený a šlechetný muž Johannes Macinius, rada kolínského kurfiřta, který se velmi vyzná ve spagyrickém umění a je mým blízkým přítelem od raného věku. Vodu podobných vlastností objevil a vlastnil také nepřemožitelný a vznešený římský císař Rudolf II., můj nejmilostivější pán. Viděl jsem diamant, odhadnutý na 6 tisíc, který byl vylepšen a poté prodán za 12 tisíc.“<sup>118</sup> De Boodt zjevně považoval Rudolfa za odborníka, který se v dané oblasti velmi dobře orientuje. Dokládají to i jiné informace z jeho pojednání: „Nějaký obchodník s drahými kameny (gemmarius) se pokusil podvést císaře Rudolfa obarveným rubínem (přesněji rubínem, jemuž byla uměle vylepšena barva). Císař lest poznal a obchodník ztratil svou dobrou pověst.“<sup>119</sup>

Na dvou impresách je zachycen prubířský kelímek v ohni, do něhož jsou vloženy tyčinky zlata určené ke zkoušení na obsah drahého kovu (obr. 93).<sup>120</sup> V komentáři k první z impres de Boodt rozvíjí analogie založené na srovnání zkoušení kovu ohněm se zkouškami, kterým podrobuje Bůh člověka; dodejme, že nejde o autorovu „invenci“, ale o velice tradiční metafory, které nacházíme již ve Starém zákoně.<sup>121</sup> Ve druhé impresě však namísto morální alegorie popisuje prubířské technologie: „*Auri probandi modi varii sunt...*“ Teprve v závěru

---

<sup>117</sup> „*Ignem innoxiae ac constanter terrae notissimum est Spagiris, a quib[us] si nube infecta fuerit; ex stibio per se Mercuriali preparata lympa, ac Phoebeo inclusa Thalamo, illiq[ue] immersa. Vulcanoq[ue] ignita, nitorem eximium concipit, ac artificem dicat. Ut itaq[ue] adamas ignem, quo nihil vehementius est, constanter perfert, ac igne purior, et sincerior redditur: ita principes viri, cum res magnas, et arduas aggrediuntur, constanti nimo illa gerere nullisque rebus adversis perturbari, aut frangi debent: sed contra ut illustriores fiunt, audentius ire.*“ Impresa NEC IGNE NEC FERRO (s. 44 a 46). (Překlad Jakub Hlaváček)

<sup>118</sup> De Boodt (1609), Liber II, Cap. IV. Adamanitis proprietates, qualitates et facultates, s. 60. „*Adamas [...] ignis ope certaue aqua Mercuriali ex stibio distillata ita auferri nativae maculae, nubes et colores, qui illum viliores efficiunt, possunt, ut nitidus putusque inde prodeat, ac valore priorem statum longe superet. Huiusmodi aquam mihi communicavit nobilis et humanissimus vir Ioannes Macinius, Electoris Coloniensis consiliarius, artis spagiricae peritissimus amicusque meus ab iuventae aetate singularis. Similem facultate aquam etiam invenit et habet Invictissimus et Augustus Romanus Imperator Rudolphus secundus, Dominus meus clementissimus. Vidi enim adamantem vix 6 milibus emptum, qui ab ipso emendatus 12 vendi potuit.*“ (Překlad Jakub Hlaváček)

<sup>119</sup> Tamtéž, s. 73.

<sup>120</sup> Impresy DOMINE PROBASTI ME ET COGNOVISTI SESSIONEM MEAM (s. 58 a 59) a DOMINE PROBASTI ME ET COGNOVISTI ME (s. 58 a 60). Obě náleží mantovskému vévodovi Francesku Gonzagovi (1466–1519) a můžeme se s nimi setkat též ve výzdobě mantovského Palazzo ducale.

<sup>121</sup> Například Žalmista děkuje Bohu za zachování a očistění duše slovy: „*Ano, zkoušel jsi nás, Bože, protřibil jsi nás, jako se tříbí stříbro*“ (Žl 66,10). Viz též Jr 6,27, Ez 22,17. K tématu viz Studničková – Purš (2010), s. 113–117.

výkladu opět připomene analogii Boha a očištného ohně. Jasně se de Boodt vyjádřil i k dobovým diskusím o možnostech umění, resp. alchymie: „*Je všeobecná shoda, že příroda může udělat víc než umění.*“

Výkladu o alchymických tématech je zcela věnován komentář k „vergiliovské“ impresi „*Jsi-li osudem povolán*“ (obr. 94 a 95). Zlatá ratolest z *Aeneidy*<sup>122</sup> coby znamení osudu a Boží prozřetelnosti se stala de Boodtovi podnětem k širšímu výkladu o alchymii a její adamické materii, v němž hovoří jako zasvěcenec a shlíží na „chymiky“ toužící po zlatě z pozice znalce, který pochopil skutečnou povahu alchymie. V de Boodtově díle jde o natolik vzácný přístup k tomuto tématu, že zde tento výklad ocitujeme *in extenso*:

„*Vergiliova zlatá snítka je zde představena jako cíl všeho, v co lze doufat, či jako samo štěstí. Když ji Aeneas hledal a s veškerým úsilím po ní pásl, dostalo se mu od Sibyly odpovědi, že ji nelze získat ani ctností, ani silou, pouze osudem:*

*Jestliže volá tě los – však jinak ji nezmůže žádná  
síla, ni tvrdý nůž ji nemůže ze stromu vytnout.*<sup>123</sup>

*Zlatou snítku, jež znamená pocty, bohatství a vítězství a cokoli, po čem můžeme toužit, nelze získat silou ani ji oddělit či odseknout mečem, nýbrž pouze díky osudu čili Boží prozřetelnosti. Tomu, kdo působí silou, často odolává, a kdo ji jen hladí, tomu se dobrovolně nabízí k utržení, pokud je to osudem dáno, to jest, svolí-li k tomu Boží vůle. Osud není pro křesťany nic jiného než propojenost a řád věcí vyplývající z nezbytných či nastalých příčin, který je znám pouze Bohu. Tuto nezbytnost křesťanského osudu poznal zasvěcenec, který si s Boží pomocí zajistil bez námahy veškeré štěstí a vítězství nad četnými nepřáteli. Marná je snaha a zbytečná námaha, jestliže se podniká proti řádu věcí, který je od Boha. Ti, kteří chtějí nutit osud, jsou hodni výtky, a to hlavně chymici, kteří – aby se stali bohatšími než Crassus – neustálou prací a se značnými náklady hledají onu zlatou ratolest nesoucí zlaté plody, již nazývají filosofickým kamenem. Těm, kteří touží po nesmírném bohatství a činí z něj cíl svého štěstí, jakož ani boháčům není dáno této ratolesti dosáhnout. Nakonec často musí odpykat své nerozvážené jednání, když po nesmírném úsilí a promrhaném jmění jsou nuceni trávit stáří stíhání chudobou, nemocemi, soužením a neštěstím. Mají nemálo poničené tělo od výparů z kovů a minerálů i od kouře z jiných látek, z nichž vychází strašlivý zápach. Jejich hloupost došla tak daleko, že se snaží získat onu zlatou ratolest z výkalů a jiných opovržených*

---

<sup>122</sup> Téma zlaté ratolesti bylo alegorizováno v několika alchymických traktátech. Za všechny zmiňme Salomona Trismosina (viz obr. 464), domnělého autora pojednání *Splendor Solis*, které se dochovalo v řadě rukopisných exemplářů z 16. století, provázených mimořádně výtvarně náročnou ikonografií. V 17. století vyšlo pojednání i několikrát tiskem. Viz Völlnagel (2004).

<sup>123</sup> Vergilius (1970), VI, 147.

*látek, jež vydávají smrtelný zápach. Mnozí se domnívají, že příroda nevyžaduje semeno zlata a že zlato může vzniknout v ohni během okamžiku. Jiní se naproti tomu domnívají, že jelikož je rození kovů natolik jednoduché a zlato v dolech vzniká působením činné síly z náležitých a smíšených látek, mohou díla přírody vzniknout i mimo pozemské žíly; stačí, když umělec spojí různé látky. Ti se pak dnem i nocí snaží, pracují, bdí a nešetří výdaji a zkouší naprosto všechno, aby se jim vyplnilo jejich přání, většinou však marně, neboť utrhnout tuto zlatou ratolest mohou jen ti, které povolal osud a kterým toto dobrodiní prokazuje sám Bůh a otevírá jim duchovní zrak, aby následovali přírodu. Jestliže po odvržení méně vhodných a nízkých látek chtějí, aby semeno ze zlaté ratolesti zplodilo zlato, nechť se snaží najít vhodné nástroje a rozpouštějící vody stejné přirozenosti, z jaké je uvnitř vytvořena i tato ratolest. Jen málo lidí však zná matérii tohoto nástroje, jež v sobě obsahuje všechny kovy. Filosofové a chymici ji svorně popisují tak, že ji má každý člověk neustále před očima, nachází se u každého člověka, šlapeme po ní na cestách, má nicotnou hodnotu, někdy však je věcí nesmírné ceny, je kamenem a není kamenem, jsou v ní obsaženy všechny barvy a nachází se ve výkalech. Je adamickou zemí a chaosem, neboť v sobě obsahuje čtyři činné elementy, oheň, jež pálí jako rozžhavené železo, skutečnou vodu, bláto čili zemi a ducha. Nazývají ji také solí, a skutečně – nejenom jako sůl vypadá, nýbrž je solí. Nazývá se také setrvalou vodou (aqua permanens), neboť snáší nebezpečí ohně, který ji nejenom nestráví, ale zanechá čistší. Mnozí se domnívají, že toto vše je řečeno hádankovitě, obrazně, ba alegoricky, avšak mylí se. Pokud někdo nemá ve svých rukách tuto látku, o níž lze pravdivě říci toto vše, pak bude pracovat nadarmo. Tato látka je totiž klíčem, jímž se otevírá brána zlatonosné zahrady a připravuje se voda rozpouštějící zlatou ratolest. Má totiž s touto rozpouštějící vodou stejný kořen a vzešla ze zlaté ratolesti. Vskutku, jak praví zasvěcenec, nikdo neutrhne tento plod, pokud není povolán osudem. Tyto věci jsem sepsal ve prospěch chymiků, jež stíhá prokletá žízeň po zlatě více, než aby mohli dojít nasycení.“<sup>124</sup>*

---

<sup>124</sup> „Ramus aureus Virgilianus hic exhibetur, omnium, quae optari possunt, scopus aut foelicitas ipsa. Hanc cum Aeneas quaereret, ac omni studio prosequeretur; responsum Sibyllae accepit, neque virtute, neque vi obtineri, sed fato,

*si te fata vocant, alias non viribus ullis,  
nec etiam duro poteris convellere ferro.*

*Aureus enim ramus, quo honores, divitiae, victoria, et quicquid desiderari potest, significatur: neque vi, neque ferro abscinditur, aut amputatur, sed fato, id est Dei providentia obtinetur. Vim enim inferenti saepe resistit, ut demulcenti sese ultro carpendum obtrudit, si fata velint, hoc est, divina annuat voluntas: Fatum enim Christianis nullum, nisi connectio et ordo rerum a causis necessariis, vel contingentibus manans, numini solo nota, fatum vocetur. Hanc Christiani fati necessitatem, agnovit Mysta, qui sibi omnia foelicia, divini numinis ope ac victoriam contra hostes, quos complures habuit, citra labores pollicetur. Frustraneus enim labor et inutilis curae sunt, quae adversus divinitus ordinatam rerum seriem instituuntur. Reprehendendi itaque, qui fata cogere volunt, ac prae aliis chimici, qui aureum illum ramum, aureos proferentes fructus, quem lapidem philosophicum appellant, tot laboribus vigiliis, et impensis ut Craeso ditiores fiant, quaeritant: Avaris enim quique immensas*

Přestože se de Boodt ve svých komentářích – jak jsme již řekli – značně odlišuje od Typotiova stylu, neboť se záměrně nesnaží o jeho básnickou vzletnost a enigmatičnost, v přístupu k alchymii, jak jsme jej právě ukázali, se s Typotiem v principu shoduje. Postoj obou těchto učenců vůči alchymii a jejím protagonistům byl ostražitý, nicméně alchymisty nikterak nezatracovali, neboť šlo často o postavy s důležitými vazbami k Rudolfovu dvoru a k panovníkovi samému.<sup>125</sup> Je logické, že vůči alchymickým lékařům bylo výhrad a kritického odstupu daleko méně než vůči těm, kteří slibovali transmutace. Podobně jako se de Boodt orientoval v alchymických, resp. spagyrických technologiích, Typotius patrně znal dobové alchymické interpretace řecké a římské mytologie, jak dokazuje následující citát z jeho posmrtně vydaného teoretického díla *De hierographia* (Praga 1618). Na rozdíl od de Boodta, který má tendenci alchymisty poučovat, používá vůči nim Typotius ironii, což byla v dané době účinná polemická zbraň:

*„Co odpovíme chymikům? Mají Suidase, který umění brání, a vzývají své patrony, Merkura a po dlouhém období pak Lulla. Neboť, jak píše Suidas, Diokletianus spálil knihy těch, kteří se tomuto umění věnovali, poté, co odsoudil je samotné. A jako sami sebe počítají mezi hierografy, tak také praví, že Vulkán, který je snesen z nebes do hlubin země, neznamená nic jiného než síru či prchavé stříbro: to totiž nepřipouští, aby se něco podílelo na jeho přirozenosti. Dodávají, že Vulkán miluje Minervu (tak nazývají merkuriální vodu). Přestože*

---

*divitias, tanquam foelicitatis scopum sibi proponunt, ut neque potentibus, ramum istum ne attingere quidem datur. Imo conatus temeritatem saepe poenis expiare debent, dum post immensa studia, ac profusas facultates, senilem aetatem pauperie, morbis, autumnis ac calamitatibus transigere coguntur: A fumis enim metallorum, ac mineralium, aliarumque materiarum exhalationibus, quae horrendum foetorem expirant, non parum corpus labefactatur. Eo enim stultitiae ventum est, ut aureum illum ramum excrementis aliisque detestandis rebus, quae lethalem odorem spirant, elicere conentur. Multi naturam non ferre, ut auri semen habet, et momento, in igne aurum generari possit, autumant. Alii e contra, quia metallorum simplex admodum est generatio, ac in mineris ex materiis aliquibus aptis et commixtis, agentis vi aurum generatur; extra terrae venas eodem modo generam naturae opera, et artifice materias idoneas tantum conjungente putant. Hi nocte dieque student, laborant, vigilant, sumptibus non parcunt, ac nihil intentatum reliquunt, ut voti compotes fiant: sed frustra plerumque quod illis solum aureum hunc ramum carpere liceat, quos fata vocarunt, ac quibus Deus tantum beneficium largitur, ac mentis oculos aperit: ut naturam ducem sequantur, ac rejectis minus idoneis et sordidis, prolificum semen ab aureo ramo, si aurum gingere velint, elicere aptis instrumentis, aquisque solventibus eiusdem maturae, ex quibus ramus intrinsece constat, conentur. Verum instrumenti materiam, quam omnia metalla in se continent, pauci norunt. Philosophi, chymici, unanimiter omnes ita describunt, quod unicuique quotidie ob oculos sit, apud quem vis hominem inveniatur, in viis calcetur pedibus, vilissimi sit pretii, ac interdum causa immensi, lapis sit et non lapis, in se contineat omnes colores, in sterquiliniis inveniatur. Terra sit adamí, et chaos: quia continet in se quatuor elementa actu, ignem qui cauterii instar urit, aquam veram, lutum, seu terram veram, ac spiritum: Sal etiam ab illis dicitur, et vere salis speciem non solum habet, sed est. Aqua etiam permanens vocatur: quia ignis injurias perfert, neque ab eo consumitur, sed purior redditur. Multi putant aenigmaticè, figurative, aut allegorice has notas dari, sed decipiuntur. Nisi enim quis materiam prae manibus habeat, de qua omnia ista vere dici possint, frustra laborabit. Haec enim materia clavis est, qua janua horti auriferi aperitur, ac aqua aureum ramum solvens praeparatur. Illa ab eadem radice cum aqua solvente, et aureo ramo manavit. Verum ut Mysta ait, nemo fructum carpet, nisi quem fata vocarint. Haec in gratiam chymicorum, quia auri sacra fame tenentur paulo uberius, ut tandem satiari possint, tractavi.“ Impresa SI TE FATA VOCANT, s. 130 a 132–133. Překlad Jakub Hlaváček.*

<sup>125</sup> Za všechny příklady jmenujme Michaela Sendivogia.

jsou tito dva spolu, při putrefakci jsou pak odděleni, a to mají na mysli básníci, když popisují, jak se Minerva vyhnula Vulkánově náruči. Tyto a jiné věci jsou pro chymiky principem, zatímco ostatní důvtipné hříčky považují za pouhou zábavu. Nevypovídám jim přátelství, ani nesoudím [jejich] hierografii. A jako jsou mými přáteli, když usilují o transmutaci, nezdají se být přáteli přírody, a zejména ne přáteli sebe sama. Neboť zatímco oblažují ostatní, nikoho z nich jsem přitom neviděl blaženého, proto je mi líto jejich osudu, i když bych jej mohl nenávidět. Můj hostitel v Holmii, jež je hlavním městem Švédska, ztratil při tavbě statky, které chtěl rozmnožit, zároveň s mou vlastní knihovnou, neboť špatně střežil Vulkána. Za to, že jsem unikl záhubě, vděčím pouze Bohu. V noci vypukl požár a chybělo málo, aby nás také strávil. Taková je odpověď mágům a chymikům. S posláním, abychom zůstali ve svých hranicích, obracíme se k uctívání Boha, božských věcí a pozorování věcí lidských. Máme totiž látku a látku odpovídající a podobnou formu. Mágové a chymici pro nás nejsou nebezpeční; nezjevují své věci, jako Bůh přírodu, příroda plod, umění dílo, pero písmeno a hoblík vytesaný tvar, nýbrž umění skrývají, skoro nevykládají a své věci i sebe sama zahalují.“<sup>126</sup>

### 3.7 „Skrze jedno dosáhneš toho, co je pevné“

Intimním dozvukem de Boodtovy spolupráce na sbírce impres je jeho osobní devíza,<sup>127</sup> rozvedená později do impresy na dvou portrétních rytinách, které provedl Aegidius Sadeler. První z nich pochází z doby vydání de Boodtovy *Gemmarum et lapidum historia* (1609) (obr. 73), kde následuje za titulním listem, druhá je patrně pozdějšího data a je vybavena bohatší bordurou a osobní Sadelerovou dedikací (obr. 96). Zmíněná devíza zní na obou vyobrazeních stejně:

<sup>126</sup> „Quid Chymicis respondebimus? Habent enim Suidam, qui artem tuetur, et ipsi [...] patronos, Mercurium, et longa post aetate Lullum. Nam Diocletianus horum, qui artem profiterentur, libros, ipsis damnatis exussit, ut Suidas scribit. [...] inter Hierographos sese insinuent Vulcanum dicunt e caelo in terram praecipitem datum, nihil aliud innuere; quam sulphur, aut argentum cursitans: quod nihil in naturae suae admittit particeps. Addunt Minervam (sic enim appellant aquam Mercurialem) amari a Vulcano: qui cum simul sint, in putrefactione separantur, et hoc Poetas velle, qui scribunt Minervam declinare amplexus Vulcani. Haec et alia Chymici, Principem, ut caetera ingenia, oblectamentum: quibus nec renuntio amicitiam, nec refero Hierographiam. Ut enim mihi amici sunt, non videntur amici, quum mutare conantur, naturae, minime omnium sibi. Nam ut alios beent, neminem horum beatum vidi, ita miseret me sortis, cum odisse possem. Hospem enim meus Holmia, quae Metropolis Sueciae est, quas flando vellet amplificare opes, et bibliothecam meam simul, Vulcano male custodito perdidit. Cladi quod supersim, Deo soli debeo. Nocte enim erupit incendium, et parum abfuit, quin nos simul hauriret. Ita Magis et Chymicis responsum sit et [...] inter suos quoque fines consistere; versemur nos in veneratione Dei et rerum divinarum atque humanarum observatione. Habemus enim materiam et materia congruam simillimamque formam. Nec nobis tam molesti sunt Magi et Chymici: nec enim sua proponunt, ut Deus naturam. Natura faetum. Ars opus. Scalptum glyphon. Calamus litteram sed latent, vix profitentur artem abdunt sua, secum. Et molesti nobis sunt, ut fit, domestici.“ Typotius (1618), s. 127. (Překlad Jakub Hlaváček)

<sup>127</sup> Fragment této devízy nacházíme již roku 1576 ve zmínce o jeho prvním pobytu na studiích v Padově.

**OBSTANDO SORTIS CASUS DELEMUS ACERBOS.**

**HINC UNI FIDAS, NAM SIC SUMES STABILE UNO.**

*Tím, že se postavíme na odpor, potíráme krutá neštěstí osudu.*

*Proto věř jednomu, neboť skrze jedno dosáhneš toho, co je pevné.*

Zvýrazněná slova představují v každém řádku anagram jména *Anselmus Boetius*. Anagram SUMES STABILE UNO se na portrétu nachází ještě opakovaně, a to přímo pod de Boodtovým poprsím, kde je provázen grafickým symbolem Slunce, v alchymickém či chemickém kontextu značícím zlato. Jde o de Boodtovu impresu, která byla v odborné literatuře interpretována v alchymickém smyslu.<sup>128</sup> Nicméně takto přímočarý a jednostranný výklad je třeba odmítnout. De Boodtův zájem neplatil – s výjimkou zmíněné alchymické *aventure* – hledání „sluneční tinktury“ (jak byl též nazýván *lapis philosophorum*), schopné transmutovat obecné kovy ve zlato, ale lékařským aspektům dobové chemie, tedy chymie.<sup>129</sup> Slova „věř jednomu“ je třeba v případě de Boodta a na základě jeho životního osudu v první řadě vztáhnout ke katolické víře a v jejím rámci rozvíjeným příměrům Bůh – světlo – slunce – císařský majestát. Stejně tak odkazuje v plánu de Boodtova přírodovědeckého bádání devíza k jeho přesvědčení o jednotě veškerenstva jako Božího výtvoru.

Zdálo by se tedy, že esoterická motivace není v de Boodtově imprese příliš pravděpodobná, avšak nemusí být vyloučena. K tomuto závěru vede odkaz na titulní list třetího dílu výše zmiňovaného díla *Symbola divina et humana*, k němuž po smrti Jacoba Typotia doplnil de Boodt komentáře (obr. 82). Alegorická postava Vytrvalosti (*Perseverantia*), stojící vpravo před portikem s názvem díla a erbem benátského dóžete, totiž třímá v rukou desku, na níž odpichovátkem spojuje střed a obvod narýsovaného kruhu. S tím se dokonale shodují slova devízy „*skrze jedno dosáhneš toho, co je trvalé*“, a lze tedy předpokládat, že jde o aluzi na de Boodtův *spiritus architectonicus*, jehož materiálně-duchovním vehiculem je – jak bylo výše uvedeno – „*harmonizační sůl*“, označovaná též v alchymických traktátech výrazem *sal sapientiae*. Tuto významovou vazbu by jen umocňoval fakt, že nad touto alegorickou postavou vidíme stát Hérakla, jehož dvanáct prací

---

<sup>128</sup> Viz Maselis – Balis – Marijnissen (1999), s. 19.

<sup>129</sup> Stejně jako tomu bylo u ryze hermeticky zaměřeného de Boodtova souputníka Michaela Maiera, jehož na alchymii zajímala (jako její „scopus“) možnost výroby „univerzálního léku“. Maier považoval „transmutaci“ provedenou obvyklým spektakulárním způsobem za podvod a ve svém díle de Boodta cituje nejen jako lékaře a mineraloga, ale i jako autoritu kritizující podvodné alchymisty.

lze vztáhnout na formativní úsilí a zápas s hmotou, jež musí podstoupit kreativní duch – a to jak ve smyslu božské kosmogeneze, tak i v jejím analogickém opakování v rámci „mikrokosmu“, jímž jsou vytvářena „*opera bona*“.

De Boodtův portrét má ještě druhou, bohatší variantu, kterou Aegidius Sadeler vytvořil „*amico suo optime*“ nejspíše v rozmezí let 1609, kdy byla vydána *Gemmarum et lapides historia*, a 1614, kdy de Boodt opouští Prahu. Kromě toho, že Sadeler de Boodtův portrét doplnil o erby jeho rodiny a svou dedikaci, připojil na něj též medailon s motivem souboje sokola a volavky<sup>130</sup> a doplnil jej impresou OBSTANDO DELEMUS, již můžeme přeložit jako „Odporem zničíme“ (obr. 96). Tento doplněk je velice zajímavý a jeho interpretace v kontextu de Boodtova portrétu není jednoznačná. Jak ukázal Lubomír Konečný,<sup>131</sup> motiv souboje sokola s volavkou byl hojně rozšířen na malbách, kresbách, iluminacích či tapisériích již od 14. století, k čemuž přispěla narůstající obliba a tedy i reprezentační význam sokolnictví. Jako s doplňkovým, detailním motivem se s ním ve dvou případech setkáváme i v díle Albrechta Dürera, nicméně za přímý zdroj Sadelerovy impresy<sup>132</sup> je třeba považovat jednu z medailí altdorfské Akademie, k níž roku 1584 připojil komentář Lazarus Haller, a emblém Joachima Cameraria z jeho díla *Symbolum & Emblematum ex volatilibus et insectis desumtorum centuria tertia* (Nürnberg 1596), jenž z Hallerova motivu vychází (obr. 97). Jak podle Hallera, tak i podle Cameraria symbolizuje zápas sokola s volavkou nejistý výsledek války (legenda na altdorfské medaili zní NULLA SALUS BELLO, lemma Camerariova emblému EXITUS IN DUBIO EST). Haller ve svém komentáři vykládá souboj jako vzájemné zničení obou bojujících stran, které „*pariterque necant, pariterque necantur*“. Na vyobrazení medaile volavka probodává nad ní se vznášejícímu sokolovi prsa, stejně jako je tomu na Sadelerově portrétním vyobrazení de Boodta. Camerarius provází svůj emblém následujícím komentářem:

*Ona bitva sokola s volavkou není prosta jistého obdivu,  
protože volavka jestřába nebo sokola  
může ve výšce přemoci a podrobit si jej,  
když na něho vypustí své výměty, poškodí jeho pera  
a přivede ke zkaženosti. Proto se tomu sokol snaží  
ze všech sil a s pomocí přirozeného instinktu vyhnout,*

---

<sup>130</sup> Za identifikaci zmíněného motivu děkuji Lubomíru Konečnému, z jehož studie též čerpám následující informace o tomto tématu.

<sup>131</sup> Konečný (1990), s. 111–124.

<sup>132</sup> Ani v jednom ze svazků *Symbola divina et humana* se motiv souboje sokola s volavkou nenachází.

*a tak dlouho s ní ze strany bojuje,  
dokud se mu nenaskytne příležitost k vítězství  
a on ji prudkou ranou nesrazí.  
Jaký jasnější příklad nejistoty a ošemetnosti  
výsledku bitvy by mohl být představen?*<sup>133</sup>

Je vskutku obtížně řešitelnou otázkou, v jakém smyslu mohl Sadeler spojit motiv nejistého výsledku souboje s imperativem „*odporem zničíme*“ a potažmo s impresou „*skrze jedno dosáhneš toho, co je trvalé*“ – pokud se neuchýlíme k alchymické symbolice. Tento motiv nacházíme i v díle Michaela Maiera *Atalanta fugiens* (1617) v komentáři k VII. emblému „*Mládě vylétá z hnízda a znovu do něj padá*“ (obr. 98):

*„Je vlastností dokonalých směsí, že obsahují elementy lehké jako oheň a vzduch a také těžké, tedy zemi a vodu, které se vzájemně vyvažují, aby jedno neuprchlo od druhého; ty, které spolu sousedí, se snadno vzájemně poutají a zadržují. Země a vzduch se navzájem protíví, jako i oheň a voda, ale přátelské pouto vzniká mezi ohněm a vzduchem skrze oběma společné teplo a mezi ohněm a zemí skrze suchost. Podobně je tomu mezi vzduchem a vodou a vodou a zemí. Proto se vše svazuje pouty příbuzenství, nebo spíše pokrevnosti, a zůstává spojeno v jedné kompozici. Pokud v ní převládají lehké elementy, pak s sebou vynášejí těžké, a pokud těžké, pak stahují lehké. To můžeme vidět na dvou orlech, opeřeném a holém, z nichž jeden se snaží vzlétnout a druhý jej zadržuje. Názorný příklad téhož můžeme vidět při souboji sokola a volavky. Sokol se díky hbitým křídům rychlým letem vznese vysoko do vzduchu, uchvátí volavku pařáty a roztrhá ji, přičemž její váha způsobí, že oba spadnou na zem.“*<sup>134</sup>

Domnívám se, že pouze v tomto kontextu může nabývat vzájemné zničení obou ptáků pozitivní, ne-li „vítězný“ charakter, neboť v alchymickém Díle je „smrt“ zpracovávaných

---

<sup>133</sup> Cit. Konečný (1990), s. 115: „*Non caret sua quoque admiratione pugna illa falconis cum ardea, nam si haec accipitrem vel falconem in sublimi potest superare et sibi illum subiicere, suis excrementis in eum emissis pennas ipse corrumpit et ad putredinem perducit. Quare falco hoc, quanto potest, studio evitans et naturali instinctu sibi cavens tamdiu ex obliquo cum illo in aere contendit, donec tandem occasione oblata superior factus ardeam magno impetu deturbet. Quis magis evidenti similitudine belli incertos ac fallaces eventus repraesentari posse existimet?*“ (Překlad Jakub Hlaváček a Ivo Purš)

<sup>134</sup> Maier (2006), s. 98. Latinský originál zní: „*Sunt enim in perfecte mistis elementa levia, ut ignis et aer, nec non gravia, ut terra et aqua, quae a equilibriis ita inter se temperantur, ut unum non aufugiat ab alio, sed singula a singulis, vicina a vicinis facile se capi et detineri patiantur. Terra et aer sibi invicem adversantur, sic ignis et aqua, attamen ignis cum aere per caliditatem utriusque communem, cum terra per siccitatem amicitiam fovet. Sic aer cum aqua et haec cum terra. Unde omnia affinitatis aut potius consanguinitatis vinculis connectuntur et manent simul in una compositione, quae, si abundet levibus, elevat secum gravia, si gravibus, premit secum levia. Hoc declaratur per duas aquilas, pennatam et implumem, ex quibus illa volare conata ab hac retinetur. In falconis et ardae pugna exemplum huius rei evidens est. Ille enim celeri volatu et alis pernicibus superior in aere factus hanc unguibusprehendit et lacerat, cuius pondere in terram uterque decedit.*“ *Atalanta fugiens* (1617), s. 38.



matérii chápána v rámci subtilní dialektiky (analogické křesťanské soteriologii) jako nezbytný předpoklad jejich budoucího „života“ ve zušlechtěné podobě. Následkem spojení „lehkého“ a „těžkého“ je tedy alchymická putrefakce, černá smrti, která je předpokladem následné bělosti. Tento hnilobný rozklad byl též chápán jako dokonalá homogenizace zpracovávaných látek, jejich sjednocení, které je redukcí *ad primam materiam*. V jazyce alchymické symboliky je toto sjednocení vyjadřováno například v traktátu *Rosarium Philosophorum* slovy: „Učiň z muže a ženy kruh, potom čtverec, z něho trojúhelník, učiň kruh a budeš mít filosofický kámen;“<sup>135</sup> tuto průpověď převzal Michael Maier a vytvořil z ní lemmu jednoho z nejnigmatičtějších emblémů svého výše citovaného spisu.<sup>136</sup> S aluzí na putrefakci se setkáváme i v Camerariově výkladu emblému, přičemž alchymické signifikace v díle tohoto učenice by nebyly ničím výjimečným či nepravděpodobným. Podle Evanse pravděpodobně udržoval s Camerariem kontakty lékař Viléma z Rožmberka a proslulý alchymista Václav Lavín (Venceslaus Lavinius) z Ottenfeldu. Podobně přišel prokazatelně do styku s alchymickou tematikou i Aegidius Sadeler, když ryl symbolicky mimořádně obsažný titulní list k dílu Oswalda Crolla *Basilica chymica* (Francofurti 1609).

A tak nakonec dospíváme ke konkluzi, jež by patrně samotného de Boodta, oddaného principu vyloučeného třetího, nepříliš uspokojila, která se nicméně blíží historické věrnosti, protože odráží rozpornost a nejednoznačnost, typickou pro intelektuální hledání přelomu 16. a 17. století – totiž že v jeho devíze se alchymická, resp. chemická symbolika nachází i nenachází. Nenachází v tom smyslu, že by explicitně poukazovala na transmutační elixír proměňující obyčejné kovy ve zlato, a nachází, pokud připustíme, že v rámci pojmového „rozkročení“ alchymie v 17. století se i de Boodt svým přírodovědně-lékařským dílem podílel na jejím diferenciačním rozhojnění díky poznatkům o léčivých tinkturách z drahých kamenů, minerálů a dalších látek. Co se týče emblematického výkladu a „rozhojnění“ de Boodtovy devízy jeho přítelem Sadelerem, považoval bych její alchymický podtext za velmi pravděpodobný, byť patrně nikdy přesně nepochopíme, co jím chtěl rytec sdělit a jaký byl jeho přesný záměr. Dovolil bych si jen vyjádřit přesvědčení, že na rozdíl od Barnaudova pohledu na de Boodtův odklon od alchymie jakožto na „odhození štítu“ nepovažoval Sadeler úsilí svého přítele v doméně alchymie přes jeho *naufragium philosophorum* (anebo právě pro ně) rozhodně za bezvýsledné.

---

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 180: „*Fac ex mare et foemina circulum, inde quadrangulum, hinc triangulum, fac circulum et habebis lapidem philosophorum.*“

<sup>136</sup> Tamtéž, emblém XXI., s. 181.

Vrátíme-li se nyní k otázce postavení de Boodta v okruhu rudolfínské vědy, můžeme konstatovat následující závěr. De Boodtova přírodní filosofie a s ní související vztah k transmutační alchymii ukazují, nakolik různorodá byla škála osobností, které se v okolí Rudolfa II. více či méně důmyslně a seriózně zabývaly alchymií, resp. jejími lékařskými aspekty. Lze říct, že každá z významných postav přinášela vlastní postoje a postupy a přispívala tak k mnohotvárnosti rudolfínské přírodovědy. V neposlední řadě ukazuje i na to, že císař byl otevřený různým přístupům k problematice alchymie, byť by se s jeho vlastními nemusely shodovat.

## Citovaná a použitá literatura

- Abraham, Lyndy (1998), *A Dictionary of Alchemical Imagery*, Cambridge.
- Agricola, Georgius (1950), *De re metallica*, přel. H. C. a L. H. Hoover, New York.
- Alleau, René (1993), *Aspekty tradiční alchymie*, Praha.
- Alleau, René (2005), *Hermés a dějiny věd. Druhé, rozšířené vydání*, Praha.
- Allgemeine deutsche Biographie* (1875–1912), 56 sv., Leipzig.
- Anzuini, Carlo Alberto (1996), „Alchimie et mythologie dans un traité manuscrit du XVI<sup>e</sup> siècle: l'Auriloquio de Vincenzo Percolla“, *Textes et travaux de Chrysopoeia* 2, ed. J.-M. Mandosio, Paris–Milan, s. 493–528.
- Arbatel. O magii předků neboli o studiu nejvyšší moudrosti (2004), in: Heinrich Cornelius Agrippa z Nettesheimu, *Okultní filosofie (díl třetí až pátý)*, Praha, s. 531–576.
- Ashworth jun., William B. (1991), *The Habsburg Circle*, in: Moran, Bruce T. (ed.), *Patronage and Institutions: Science, Technology, and Medicine at the European Court, 1500–1700*, Woodbridge, s. 137–167.
- Ashworth jun., William B. (1995), *Emblematic natural history of the Renaissance*, in: Jardine, Nick et al.: *Cultures of Natural History*, Cambridge, s. 17–37.
- Auer, Alfred (2003), *Die Sammeltätigkeit Erzherzog Ferdinands II. in Böhmen*, in: *Kaiser Ferdinand I. 1503–1564: Das Werden der Habsburgermonarchie*, hrsg. von Wilfried Seipel, Ausst.-Kat., Wien, s. 297–303.
- Bachmann, Manuel – Hofmeier, Thomas (1999), *Geheimnisse der Alchemie*, Basel.
- Bakhouché, Béatrice – Fauquier, Frédéric – Pérez-Jean, Brigitte (2003), *Picatrix. Un traité de magie médiéval*, Turnhout.
- Ball, Philipp (2009), *Ďáblův doktor. Paracelsus a svět renesanční magie a vědy*, Praha.
- Bartoš, F. M. (1947), *Čechy v době Husově*, Praha.
- Bauer, Alexander (1883), *Chemie und Alchemie in Österreich bis zum beginnenden XIX. Jahrhundert*, Wien.
- Bauer, Alexander (1893), *Die Adelsdocumente österreichischer Alchemisten und die Abbildungen einiger Medaillen alchemistischen Ursprunges*, Wien.
- Bauer, Rotraud – Haupt, Herbert (1976), „Das Kunstkammerinventar Kaiser Rudolfs II. 1607–1611“, in: *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien* 72: s. XI–XXXVIII.
- Beck, Wolfgang (1991), *Michael Maiers Examen Fucorum Pseudo-Chymicorum – Eine Schrift wider die falschen Alchemisten*, München.

- Béhar, Pierre (1996), *Les langues occultes de la Renaissance*, Paris.
- Beimrohr, Wilfried (2002), *Das Tiroler Landesarchiv und seine Bestände*, Innsbruck.
- Barrett, Francis (1815), *The lives of alchemistical philosophers: with a critical catalogue of books in occult chemistry, and a selection of the most celebrated treatises on the theory and practice of the hermetic art*, London.
- Benzing, Josef (1967) „Johann Theodor de Bry, Levinus Hulsius' Witwe und Hieronymus Galler als Verleger und Drucker zu Oppenheim (1610-1620)“, *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel* **23**, 100, s. 2952–2978.
- Biedermann, Hans (2002), *Knaurs Lexikon der Symbole*, Augsburg.
- Biedermann, Hans (2005), *Lexikon der magischen Künste*, Wiesbaden.
- Biedermann, Hans (2006), *Materia prima. Die geheimen Bilder der Alchemie*, Wiesbaden.
- Biringuccio, Vannoccio (1943), *The Pirotechnia* (1540), New York.
- Birkhan, Helmut (1992), *Die alchemistische Lehrdichtung des Gratheus filius philosophi in Cod. Vind. 2372. Zugleich ein Beitrag zur okkulten Wissenschaft im Spätmittelalter*, I–II, Wien 1992.
- Boas Hall, Marie (1994), *The Scientific Renaissance 1450–1630*, New York.
- Bobory, Dóra (2009), *The Sword and the Crucible. Count Boldizsár Batthyány and Natural Philosophy in Sixteenth-Century Hungary*, Cambridge.
- Boeren, P. C. (1975), *Codices Vossiani Chymici*, Leiden.
- Boerlin, Paul H. (1976), *Leonhard Thurneysser als Auftraggeber. Kunst im Dienste der Selbstdarstellung zwischen Humanismus und Barock*, Basel–Stuttgart.
- Bohatcová, Mirjam (1993), „Čtení na pomezí botaniky, fauny a medicíny. České tištěné herbáře 16. století“, in: *Sborník Národního muzea v Praze, řada C – Literární historie* **38**: 3–4.
- Böhme, Gernot – Böhme, Hartmut (2004), *Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*, München.
- Bok, Václav (1993), „Poznámky k životu a dílu Theobalda Höcka z Zweilbrückenu“, *Opera historica* **3**: s. 233–242.
- Boldan, Kamil (2002), „Knihovna Jana Zajíce z Házmburka (1496–1553). K výzkumu zámeckých, měšťanských a církevních knihoven.“ Čtenář a jeho knihovna. Editio Universitatis Bohemiae Meridionalis, *Opera Romanica* **4**: s. 41–108.
- Bor, D. Ž. (ed.) (1992), *Alchymická tvrz*, Praha.
- Borggreffe, Heiner – Lüpkes, Vera – Ottomeyer, Hans (1997), *Moritz der Gelehrte. Ein Renaissancefürst in Europa*, München.

- Borggreve, Heiner – Lüpkes, Vera – Huvenne, Paul – van Beneden, Ben (2002), *Hans Vredeman de Vries und die Renaissance im Norden*, München 2002.
- Brahe, Tycho (1996), *Přístroje obnovené astronomie*, Hadravová, Alena – Hadrava, Petr (eds.), Praha.
- Brann, Noel L. (1999), *Trithemius and magical theology. A Chapter in the Controversy over occult Studies in early modern Europe*, New York.
- Brodský, Pavel (2000), *Katalog iluminovaných rukopisů Knihovny Národního muzea v Praze. Catalogue of the illuminated manuscripts of the Library of the National Museum*, Praha.
- Bruno, Giordano (2001), *Božskému Rudolfovi II. Giordano Bruno. To Divine Rudolphus II.* Praha 2001.
- Březan, Václav (1985), *Životy posledních Rožmberků I a II.*, Praha.
- Buck, August (ed.) (1992), *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, Wiesbaden.
- Bücking, Jürgen (1968), *Kultur und Gesellschaft in Tirol um 1600. Des Hippolytus Guarinonius' „Greuel der Verwüstung Mechschilden Geschlecht“ (1610) als kulturgeschichtliche Quelle des frühen 17. Jahrhunderts*, Lübeck.
- Bukovinská, Beket (1997), „Florenz – Prag oder Prag – Florenz?“, *Umění* **45**: s. 161–170.
- Bukovinská, Beket (2005), „Stravederi oder Fernrohre in der Kunstkammer Rudolfs II.“, *Studia Rudolphina* **5**: s. 75–77.
- Bukovinská, Beket (2006), *Kunstkamera Rudolfa II. ve světle inventáře z let 1607–1611*, in: Bůžek, Václav – Král, Pavel (eds.), *Společnost v zemích habsburské monarchie a její obraz v pramenech (1526–1740). Opera historica* **11**, České Budějovice, s. 121–147.
- Bukovinská, Beket – Purš, Ivo (2010), „Die Tischglocke Rudolfs II.: über ihren Urheber und ihre Bedeutung“, *Studia Rudolphina* **10**: s. 89–104.
- Buntz, Herwig (1969), *Deutsche alchemistische Traktate des 15. und 16. Jahrhunderts*, München.
- Bůžek, Václav (2006), *Ferdinand Tyrolský mezi Prahou a Innsbruckem. Šlechta z českých zemí na cestě ke dvorům prvních Habsburků*, České Budějovice.
- Bůžek, Václav (2011), *Alchymie v každodenním životě vrchních komorních služebníků Rudolfa II.*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 647–654.
- Callmer, Christian (1977), *Königin Christina, ihre Bibliothekare und ihre Handschriften. Acta Bibliothecae regiae Stockholmiensis* **30**, Stockholm.
- Campbell, Stephen (2004), *The Cabinet of Eros. Renaissance Mythological Painting and the Studiolo of Isabella d'Este*, New Haven–London.

- Caspar, Max – von Dyck, Walther (eds.) (1930), *Johannes Kepler in seinen Briefen*, München–Berlin.
- Corpus Paracelsisticum. Der Frühparacelsismus*, svazek I (2001). Frühe Neuzeit. Band 59. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext. Herausgegeben und erläutert von W. Kühlmann und J. Telle, Tübingen.
- Corpus Paracelsisticum. Der Frühparacelsismus*, svazek II (2004) Frühe Neuzeit. Band 89. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext. Herausgegeben und erläutert von W. Kühlmann und J. Telle, Tübingen.
- Crankshaw, Edward (1971), *The Habsburgs: Portrait of a Dynasty*, New York.
- Crollius, Oswaldus (1996), *De signaturis internis rerum. Die lateinische Editio princeps (1609) und die deutsche Erstübersetzung*. Herausgegeben und eingeleitet von Wilhelm Kühlmann und Joachim Telle, Stuttgart.
- Crollius, Oswaldus (1998), *Alchemomedizinische Briefe*. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Wilhelm Kühlmann und Joachim Telle, Stuttgart.
- Č[elakovský], J[aromír] (1871), „Alchymie. List císa. Rudolfa II. r. 1608 ke kutnohorským o mechu z lidských lebek“, *Květy* 6: s. 38.
- Čermáková, Lucie (2009), *Pietro Andrea Mattioli, Tadeáš Hájek z Hájku a vědění o rostlinách v 16. století*, diplomová práce, Praha.
- Červenka, Jaromír (1970), „J. A. Komenský, Ladislav Velen ze Žerotína a alchymie“, *Acta comeniana* 26, č. 2, s. 21–44.
- Čihák, Leopold (1948), Paměti královského horního města Jílového a jeho zlatých dolů [1898, 1913], Jílové.
- DaCosta Kaufmann, Thomas (1985), *L'École de Prague, La peinture à la cour de Rodolphe II*, Paris.
- DaCosta Kaufmann, Thomas (1988), *The School of Prague. Painting at the Court of Rudolf II*, Chicago–London.
- DaCosta Kaufmann, Thomas (1993), *The Mastery of Nature. Aspects of Art, Science and Humanism in the Renaissance*, Princeton.
- DaCosta Kaufmann, Thomas (1997), *Kunst und Alchemie*, in: Borggreffe, Heiner – Lüpkes, Vera – Ottomeyer, Hans, *Moritz der Gelehrte. Ein Renaissancefürst in Europa*, München, s. 370–377.
- Darmstaedter, Ernst (1926), *Berg-, Probier- und Kunstbüchlein*, München.
- de la Mirandole, Pic (2006), *900 conclusions philosophiques, cabalistiques et theologiques*, Paris.

- della Mirandola, Pico (2005), *O důstojnosti člověka*, Praha.
- Debus, Allen G. (2002), *The Chemical Philosophy, Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 2.vydání New York.
- Der Weisskunig* (1888), hrsg. von Alwin Schultz, in: *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses*, VI. Band, Wien.
- Dictionary of Scientific Biography* (1970–1980), 16 sv., New York.
- Die Entdeckung der Natur: Naturalien in den Kunstkammern des 16. und 17. Jahrhunderts* (2006), hrsg. von Auer, Alfred – Rauch, Margot – Sandbichler, Veronika – Seidl, Katharina, Ausst.-Kat., Innsbruck–Wien 2006.
- Distelberger, Rudolf (1985), *Gold und Silber, Edelsteine und Elfenbein*, in: Seibt, Ferdinand (ed.), *Renaissance in Böhmen*, München 1985, s. 255–287.
- Distelberger, Rudolf (1988), *Die Kunstkammerstücke*, in *Prag um 1600* (1988), s. 449–450.
- Divišová-Buršíková, Bohdana (2002), *Physicians at the Prague Court of Rudolf II*, in: *Tycho Brahe and Prague: Crossroads of European Science*, edited by Christianson, John Robert – Hadravová, Alena – Hadrava, Petr – Šolc, Martin, Frankfurt am Main, s. 264–269.
- Drábek, Pavel (2011), *Farmacie v rudolfínské době*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 687–704.
- Dreyer, J. L. E. (1890), *Tycho Brahe*, Edinburgh.
- Dreyer, J. L. E. (1913–1929), *Tychonis Brahe Dani Opera Omnia*, 15 svazků, København (reprint Amsterdam 1972).
- Dudík, Beda (1852), *Forschungen in Schweden für Mährens Geschichte*, Brünn 1852.
- Dudík, Beda (1855), *Iter Romanum. I. Theil. Historische Forschungen*, Wien.
- Dudík, Beda (1867), *Die Rudolphinische Kunst- und Raritätenkammer in Prag*, in: *Mittheilungen der k. u. k. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale 12*, Wien, s. XXXIII–XLIV.
- Dvorský, František (1891), „Matiáš Borbonius z Borbenheimu“, *Časopis českého musea* **65**: s. 81–83.
- Dvorský, Stanislav – Effenberger, Vratislav – Král, Petr (1969), *Surrealistické východisko 1938–1968 UDS*, Praha.
- Dvořák, Max (1896), *Dva deníky doktora Matiaše Borbonia*. Praha.
- Eamon, William (1994), *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton.

- Eamon, William (2011), *Vědecké vzdělání renesančního vladaře: arcivévoda Rudolf u španělského dvora*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 129–138.
- Ebelová, Ivana (1995), *Alchymie česká Bavora Rodovského z Hustiřan*, in: *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica 2, Z pomocných věd historických XII*, s. 111–131.
- Eco, Umberto (1988), *The Aesthetic of Thomas Aquinas*, Harvard University Press.
- Edelmeyer, Friedrich, ed. (1997), *Die Korrespondenz der Kaiser mit ihren Gesandten in Spanien*, Bd. 1: Der Briefwechsel zwischen Ferdinand I, Maximilian II, und Adam von Dietrichstein, 1563–1565, bearbeitet von A. Strohnmeier, Vienna.
- Eis, Gerhard (1957), „Crato von Crafftheim, Johannes“, *NDB 3*: s. 402–403.
- Eis, Gerhard (1965), *Vor und nach Paracelsus*, Stuttgart.
- Eliade, Mircea (2000), *Kováři a alchymisté*, Praha.
- Encyklopedie českých tvrzí*, II. díl, Praha 2000.
- Ercker, Lazar (1974), *Kniha o prubírství*, Praha.
- Erlanger, Philippe (1971), *L'Empereur insolite: Rodolphe II de Habsbourg (1552–1612)*, Paris.
- Evans, Joan (2004), *Magical jewels of the Middle Ages and the Renaissance, particularly in England*, Oxford.
- Evans, Robert J. W. (1997), *Rudolf II. a jeho svět*, Praha.
- Evans, Robert J. W. (2003), *Vznik habsburské monarchie 1550–1700*, Praha.
- Faivre, Antoine (1990), *Toison d'Or et Alchimie*, Paris–Milan.
- Federmann, Reinhard (1964), *Die königliche Kunst*, Wien.
- Fergusonová, Kitty (2009), *Tycho a Kepler. Nesourodá dvojice, která jednou provždy změnila náš pohled na vesmír*, Praha.
- Festugière, André-Jean (2006), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris.
- Figala, Karin – Neumann, Ulrich (1985), „Ein früher Brief Michael Maier's an Heinrich Rantzau“, *Archives internationales d'histoire des sciences 35*: s. 303–329.
- Figala, Karin – Neumann, Ulrich (1990), *Michael Maier: New Bio-Bibliographical Material*, in: Z. R. W. M. von Martels (ed.), *Alchemy Revisited*, Leiden, s. 34–50.
- Figala, Karin – Neumann, Ulrich (1994), „Author, cui nomen Hermes Malavici“: *New Light on the Bio-Bibliography of Michael Maier*, in: Rattansi, P. M. – Clericuzio, A. (ed.), *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries*, Dordrecht, s. 121–147.



- Figala, Karin – Neumann, Ulrich (1995), *A propos de Michael Maier: quelques découvertes bio-bibliographiques*, in: Kahn, Didier – Matton, Sylvain (eds.), *Alchimie – art, histoire et mythes*, Paris–Milano, s. 651–664.
- Figala, Karin (1972), „Tycho Brahes Elixier“, *Annals of Science* **28**: s. 139–176.
- Figala, Karin (1975), „Die Alchemistenzahl 8200“, in: Herkov, Zlatko (ed.), *II Radovi I. Medunarodnog Kongresa za Povijesnu Metrologiju, Zagreb, 28–30. listopada 1975*, Zagreb, s. 415–432.
- Figala, Karin (1975), „Kepler and alchemy“, *Vistas in Astronomy* **18**: s. 457–469.
- Figala, Karin (1977), „Newton as alchemist“, *History of science* **15**: s. 102–137.
- Figala, Karin (2006), *Sendivogius, Michael*, in: Priesner, Claus – Figala, Karin (eds.), *Lexikon alchymie a hermetických věd*, Praha, s. 273–275.
- Fichtner, Paula Sutter (1982), *Ferdinand I of Austria: The Politics of Dynasticism in the Age of the Reformation*, Columbia University Press.
- Fichtner, Paula Sutter (2001), *Emperor Maximilian II*, New Haven.
- Findlen, Paula (1997), *Kabinety, sběratelství a přírodní filosofie*, in: Fučíková, Eliška et al., *Rudolf II. a Praha. Císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*, Praha–Londýn–Milán 1997, s. 209–219.
- Fischer, Josef (1898), *Der sogenannte Schottwiener Vertrag vom Jahre 1600. Ein Beitrag zur österreichischen Haus- und Reichsgeschichte*, Fribourg.
- Flajšhans, Václav (1897), *Knihy české v knihovnách švédských a ruských*. Praha.
- Flajšhans, Václav (1926), *Klaret a jeho družina*, Praha.
- Fletcher, John (1972), „Johann Marcus Marci writes to Athanasius Kircher“, *Janus* **59**: s. 97–118.
- Folta, Jaroslav (ed.) (1997), *Science and Technology in Rudolfinian Time*, Prague.
- Forshaw, Peter J. (2006), Curious knowledge and wonder-working wisdom in the occult works of Heinrich Khunrath, in: Evans, Robert J. W. – Marr, A., *Curiosity and Wonder from the Renaissance to the Enlightenment*, London, s. 107–129.
- Forschaw, Peter J. (2007), *Subliming Spirits: Physical-Chemistry and Theo-Alchemy in the Works of Heinrich Khunrath (1560–1605)*, in: Stanton J. Linden (ed.), *Mystical Metal of Gold. Essays on Alchemy and Renaissance Culture*, New York.
- Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses*, Paris.
- Frank, Karl Friedrich von (1972), *Standeserhebungen und Gnadenakte für das Deutsche Reich und die Österreichischen Erblande bis 1806*, 3 Bd., Schloss Senftenegg.
- French, Peter J. (1972), *John Dee. The World of an Elizabethan Magus*, London.

- Frick, K. R. H. (2005), *Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften*, Wiesbaden.
- Fučíková, Eliška (1982), „Einige Erwägungen zum Werk des Jacopo und Ottavio Strada“, in: *Rudolf II and His Court, Leids Kunsthistorisch Jaarboek* 1: s. 339–356.
- Fučíková, Eliška (1985), *The Collection of Rudolf II at Prague: Cabinet of Curiosities or Scientific Museum?*, in: Impey, Oliver – MacGregor, Arthur (eds.), *The Origins of Museums. The Cabinet of Curiosities in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*, Oxford, s. 47–53.
- Fučíková, Eliška (1988), *Rudolfovy sbírky*, in: Fučíková, Eliška – Bukovinská, Běket – Muchka, Ivan (eds.), *Umění na dvoře Rudolfa II.*, Praha, s. 214–248
- Fučíková, Eliška (1991), *Die Sammlungen Rudolfs II.*, in: Dvorský, Jiří. (ed.), *Die Kunst am Hofe Rudolfs II.*, Prague, s. 209–246.
- Fučíková, Eliška et al. (1997), *Rudolf II. a Praha. Císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*, Praha–Londýn–Milán.
- Fuchs, G. F. Chr. (1974), *Repertorium der chemischen Literatur von 494 vor Christi Geburt bis 1806 in chronologischer Ordnung aufgestellt*, Jena–Leipzig 1806–1812 (reprint Hildesheim, 2 Bände).
- Ganzenmüller, Wilhelm (1938), *Die Alchemie im Mittelalter*, Paderborn.
- Ganzenmüller, Wilhelm (1956a), *Das Buch der Heiligen Dreifaltigkeit. Ein Deutsches Alchemie aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts*, in: Ganzenmüller, Wilhelm, *Beiträge zur Geschichte der Technologie und der Alchemie*, Weinheim, s. 231–272.
- Ganzenmüller, Wilhelm (1956b): *Der chemische Laboratorium der Universität Marburg im Jahre 1615*, in: *Beiträge zur Geschichte der Technologie und der Alchemie*, Weinheim, s. 314–322.
- Gebelein, Helmut (1991), *Alchemie*, München.
- Gellner, Gustav (1938), *Životopis lékaře Borbonia a výklad jeho deníků*, Praha.
- Gilly, Carlos – van Heertum, Cis (eds.) (2001), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto. Magic, Alchemy and Science 15th–17th Centuries. The Influence of Hermes Trismegistus*, Venezia.
- Gilly, Carlos (1993), *Paracelsus in der Bibliotheca Philosophica Hermetica*, Amsterdam.
- Gilly, Carlos (1994), *Adam Haslmayr. Der erste Verkünder der Manifeste der Rosenkreuzer*, Amsterdam.
- Gilly, Carlos (1995), *Cimelia Rhodostaurótica. Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke*, Amsterdam.

- Gilly, Carlos (1998), „*Theophrastia Sancta*“ – *Paracelsianism as a Religion, in Conflict with the established Churches*, in: Grell, O. P. (ed.), *Paracelsus. The Man and his Reputation, his Ideas and their Transformation*, Leiden–Boston–Köln, s. 151–185.
- Gilly, Carlos (2002a), *The first book of white magic in Germany*, in: *Magia, Alchimia, Scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, Alchemy and Science 15th–18th Centuries. The Influence of Hermes Trismegistus*, sv. I, Firenze, s. 209–217.
- Gilly, Carlos (2002b), *The Amphitheatrum Sapientiae Aeternae of Heinrich Khunrath*, in: *Magia, Alchimia, Scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, Alchemy and Science 15th–18th Centuries. The Influence of Hermes Trismegistus*, sv. I, Firenze, s. 341–350.
- Gindely, Anton (1863–1868), *Rudolf II und seine Zeit. 1600–1612*. I–II, Prag.
- Godet, Alain (1982), „*Nun was ist die Imagination anderst als ein Sonn im Menschen*“, *Studien zu einem Zentralbegriff des magischen Denkens*, Zürich.
- Goodman, D. C. (1988), *Power and Penury: Government, Technology and Science in Philip II's Spain*, Cambridge.
- Gouk, Penelope (1997), *Přírodní filosofie a přírodní magie*, in: Fučíková, Eliška et al., *Rudolf II. a Praha. Císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*, Praha–Londýn–Milán 1997, s. 231–237.
- Grenier, Frank (ed.) (1998), *Aspects de la tradition alchimique au XVII<sup>e</sup> siècle*. Actes du colloque international de l'Université de Reims-Champagne-Ardenne (Reims, 28 et 29 novembre 1996), Paris–Milan.
- Grössingová, Sigrid-Maria (1993), *Kupecká dcera v domě Habsburků. Filipina Welserová a její léčitelské umění*, Praha.
- Grudin, Robert (1991), „*Rudolf II of Prague and Cornelis Drebbel: Shakespearean Archetypes?*“, *Huntington Library Quarterly* **54**, No. 3, s. 181–205.
- Gulyás, Pál (1941), *Sámboky János könyvtára*, Budapest.
- Günther, Hans-Jürgen (přístup 31. 10. 2008), *Die „Kindhexe“ Agatha Gatter und ihr Retter Dr. Johannes Pistorius Niddanus d.J. Ein Freiburger Malefizprozess aus dem Jahr 1603*, in [www.latein-pagina.de/hexen/pistorius.htm](http://www.latein-pagina.de/hexen/pistorius.htm).
- Halleux, Robert (1979a): „*L'oeuvre minéralogique d'Anselme Boèce de Boodt (1550–1632)*“, *Histoire et Nature* **14**: s. 63–78.
- Halleux, Robert (1979b), *Les textes alchimiques*, Turnhout.

- Halleux, Robert (1981), „Les ouvrages alchimiques de Jean de Rupescissa,“ *Histoire littéraire de la France* **41**: s. 241–284.
- Halliwell, James O. (ed.) (1842), *The private diary of Dr. John Dee, and the catalogue of his library of manuscripts*, London.
- Hammerstein, Reinhold (1990), *Die Musik der Engel*, Bern.
- Hannaway, Owen (1975), *The chemists and the word. The didactic origins of chemistry*, Baltimore.
- Hannaway, Owen (1986), „Laboratory Design and the Aim of Science: Andreas Libavius versus Tycho Brahe“, *Isis* **77**: s. 585–610.
- Harant z Polžic a Bezruč, Kryštof (1855), *Putování aneb Cesta*, díl I., Praha.
- Harkness, D. E. (1999), *John Dee's Conversation with Angels. Cabala, Alchemy, and the End of Nature*, Cambridge.
- Harrison, John (1978), *The library of Isaac Newton*, Cambridge.
- Hartlaub, Gustav Friedrich (1937), „Signa Hermetis (zwei alte alchemistische Bilderhandschriften). Zweiter Teil: Splendor solis“, *Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft* **4**: s. 144–162.
- Harzer, Friedmann (2002), *Arcana Arcanissima: Emblematik und Mythoalchemie bei Michael Maier*, in: *Polyvalenz und Multifunktionalität der Emblematik: Akten des 5. Internationalen Kongresses der Society for Emblem Studies*, ed. Wolfgang Harms a Dietmar Peil, Mikrokosmos: Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung, 65, Frankfurt a. M.
- Haupt, Herbert – Vignau-Wilberg, Thea – Irblich, Eva – Staudinger, Manfred (1990), *Le Bestiaire de Rodolphe II. Cod. min. 129 et 130 de la Bibliothèque nationale d'Autriche*, Paris.
- Haupt, Herbert (1990), *L'empereur Rodolphe II de Habsbourg (1552–1612). Une vie au tournant de l'histoire*, in: Haupt, Herbert – Vignau-Wilberg, Thea – Irblich, Eva – Staudinger, Manfred (eds.), *Le Bestiare de Rodolphe II. Cod min 129 et 130 de la Bibliothèque national d'Autriche*, Paris, s. 9–29.
- Haupt, Herbert (1997), *Vom Bruderzwist zum Bruderkrieg. Der Heerzug Erzherzog Matthias' nach Prag im Jahre 1608*, in: Fučíková, Eliška et al., *Rudolf II und Prag: Kaiserlicher Hof und Residenzstadt als kulturelles Zentrum Mitteleuropa*, Prag–London–Milan 1997, s. 238–249.

- Hausenblasová, Jaroslava – Purš, Ivo (2009a), „Kryštof Harant v kontextu alchymického konvolutu Šimona Tadeáše Budka – příspěvek k dějinám rudolfínské alchymie“, *HOP (Historie – otázky – problémy)* **1**: s. 69–80.
- Hausenblasová, Jaroslava – Purš, Ivo (2009b): „Simon Thadeas Budek und Christoph Harant von Polžice unter den Alchemisten Kaiser Rudolfs II.“, *Studia Rudolphina* **9**: s. 70–86.
- Hausenblasová, Jaroslava – Purš, Ivo (2011): Šimon Tadeáš Budek a jeho kontakty u dvora Rudolfa II., in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 607–624.
- Hausenblasová, Jaroslava – Šroněk, Michal (1997), *Sběratel a mecenáš*, in: *Urbs aurea. Praha císaře Rudolfa II.*, Praha, s. 37–64.
- Hausenblasová, Jaroslava (2002a), „Oswald Croll and his relations to the Bohemian lands“, *Acta Comeniana* **15–16**: s. 169–182.
- Hausenblasová, Jaroslava (2002b), *Der Hof Kaiser Rudolfs II.* Fontes Historiae Artium IX, Praha.
- Hausenblasová, Jaroslava (2011), *Mezi lékařstvím a politikou. Působení Oswalda Crolla v českých zemích v době vlády Rudolfa II.*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 367–380.
- Heckscher, William S. – Wirth, Karl-August (1967), *Emblem, Emblembuch*, in: *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, V. Band, Stuttgart.
- Heinemann, Otto von (1882), *Die Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. II. Die Augusteischen Handschriften* **4**, Wolfenbüttel.
- Hejnová, Miroslava (2001), *Pietro Andrea Mattioli 1501–1578*, výst. kat., Praha.
- Hengerer, Mark (2004), *Kaiserhof und Adel in der Mitte des 17. Jahrhunderts. Eine Kommunikationsgeschichte der Macht in der Vormoderne*, Konstanz.
- Hild, Heike (1991), *Das Stammbuch des Medicus, Alchemisten und Poeten Daniel Stolcius als Manuskript des Emblembuches Viridarium Chymicum (1624) und als Zeugnis seiner Peregrinatio Academica*, Dissertation, München.
- Hill, C. R. (1975), „The Iconography of the Laboratory“, *Ambix* **22**: s. 102–110.
- Hiller, Johannes E. (1942), *Die Mineralogie Anselmus Boetius de Boodt*, in: *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, Bd. **8**, Berlin.
- Hilský, Martin (2010), *Shakespeare a jeviště svět*, Praha.
- Hirai, Hiro (2005), *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance de Ficin à Pierre Gassendi*, Turnhout.

- Hirai, Hiro (2011), *Slovo Boží a univerzální lék v chemické filosofii Oswalda Crolla*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 381–386.
- Hirn, Joseph (1885–1888), *Erzherzog Ferdinand II. von Tirol: Geschichte seiner Regierung und seiner Länder*, sv. I–II, Innsbruck.
- Hirsch, August (1885), *Biographisches Lexikon der hervorragenden Aerzte aller Zeiten und Völker*, II, Wien–Leipzig.
- Hlaváček, Jakub (2006), *K alchymistické interpretaci antické mytologie*, in: Maier, Michael, *Atalanta fugiens. Prchající Atalanta neboli Nové chymické emblémy vyjadřující tajemství přírody*, Praha, s. 11–33.
- Hlaváček, Jakub (2011), *Imaginace a hvězdné tělo v alchymické kosmologii Oswalda Crolla*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 387–392.
- Hlavsa, Václav (1960), *Praha. Plán kulturních památek*, Praha.
- Hofacker, Hans-Georg (1993), „...sonderlich hohe Künste und vortreffliche Geheimnis“: *Alchemie am Hof Herzog Friedrichs I. von Württemberg, 1593–1608*, Stuttgart.
- Holejšovský, A. V. (1975), „Žila Vestonie v Jilovém“, *Heraldika* 8, no. 2, s. 37–49.
- Holmyard, E. J. (1957), *Alchemy*, Harmondsworth.
- Hooft, P. C. (1855), *Brieven*, éditées par J. van Vloten, 2 sv., Leyde.
- Hooper, Robert (1829), *Lexicon medicum or Medical dictionary*, New York.
- Hopkins, Arthur John (1967), *Alchemy. Child of Greek Philosophy*, New York.
- Horchler, Michael (2005), *Die Alchemie in der deutschen Literatur des Mittelalters. Ein Forschungsbericht über die deutsche alchemistische Fachliteratur des ausgehenden Mittelalters*. Baden-Baden.
- Horský, Zdeněk (1988), *Die Wissenschaft am Hofe Rudolfs II. in Prag*, in: *Prag um 1600. Kunst und Kultur am Hofe Rudolfs II.*, Freren, s. 69–71.
- Hotson, Howard (2000a), *Johann Heinrich Alsted 1588–1638: Between Renaissance, Reformation and Universal Reform*, Oxford.
- Hotson, Howard (2000b), *Paradise Postponed: Johann Heinrich Alsted and the birth of Calvinist Millenarianism*, Dordrecht.
- Hrubý, František (1930), *Ladislav Velen ze Žerotína*, Praha.
- Huet, Gédéon (1895), *Catalogue des Manuscrits allemands de la Bibliothèque nationale*. Paris.

- Hulec, Otakar (1961), „Konspirační charakter předbělohorské protestantské opozice“, *Jihočeský sborník historický* **30**: s. 97–102.
- Hulec, Otakar (1968), „Politická činnost Petra Voka z Rožmberka“, *Jihočeský sborník historický* **36**: s. 144–159, 209–224.
- Humberg, Oliver (2000), *Johann Agricola, Chymische Medizin*, Elberfeld.
- Humberg, Oliver (2007), „Die Verlassenschaft des oberösterreichischen Landschaftarztes Alexander von Suchten († 1575)“, *Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen* **31**: s. 31–82.
- Huml, Václav (1995), *Rudolfínská lékárna Matyáše Borbonia na Koňském trhu očima archeologie*. (Katalog výstavy.) Praha.
- Hurter, Friedrich (1851), *Philipp Lang, Kammerdiener Kaiser Rudolfs II.*, Schaffhausen.
- Husson, Bernard (1974), *Transmutations alchimiques*, Paris.
- Chlup, Radek (2007), *Corpus Hermeticum*, Praha.
- Christianson, John Robert – Hadravová, Alena – Hadrava, Petr – Šolc, Martin (eds.) (2002), *Tycho Brahe and Prague: Crossroads of European Science*, Frankfurt am Main.
- Christianson, John Robert (1967), „Tycho Brahe at the University of Copenhagen, 1559–1562“, *Isis* **58**: s. 198.
- Christianson, John Robert (1968), „Tycho Brahe’s Cosmology from the *Astrologia* of 1591“, *Isis* **59**: s. 312.
- Christianson, John Robert (1973), *Tycho Brahe and Patronage of Science 1576 –1597*, American Philosophical Society Year Book 1972, Philadelphia.
- Christianson, John Robert (1979), „Tycho Brahe’s Treatise on the Comet of 1577: A Study in Science and Politics“, *Isis* **70**: s. 110.
- Christianson, John Robert (2000), *On Tycho’s Island: Tycho Brahe and His Assistants (1570–1601)*, Cambridge.
- Chroust, Anton (1903), *Vom Einfall des Passauer Kriegsvolks bis zum Nürnberger Kurfürstentag*, München.
- Chroust, Anton (1908), „Aus der letzten Tagen Kaiser Rudolfs II.“, *Österreichische Rundschau*, Band **14**, Jänner–März, s. 359–373.
- Chrysopoeia*, *Revue publiée par la Société d’Étude de l’Histoire de l’Alchimie*, Tome V(1992–1996), Paris.
- Chudoba, Bohdan (1952), *Spain and the Empire 1519–1643*, Chicago.
- Chvojka, Miloš – Skála, Jiří (1982), *Malý slovník jednotek měření*, Praha.
- Idel, Moše (2007), *Golem. Židovské magické a mystické tradice o umělém člověku*, Praha.

- Ihde, Aaron J. (1984), *The Development of Modern Chemistry*, New York.
- Irmscher, Günter (1988), „Rückkehr der Goldenen Zeit. Zwei Gemälde des Hans von Aachen in neuer Deutung“, *Kunst und Antiquitäten V*: s. 43–47.
- Irmscher, Günter (1993), „Fine Novum Imperium Instituesque Rudolphe Secunde. Zu einem Stich Matthäus Greuters nach Nikolaus Reimers“, *Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Württemberg* **30**: s. 24–44.
- Irmscher, Günter (2001), „Iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna. Zu zwei Pendantgemälden Hans von Aachens – Addenda“, *Barockberichte* **31**: s. 5–14.
- Irmscher, Günter (2009), *Hermathena in der Hofkunst Prags und München um 1600*, in: *München-Prag*, Praha, s. 77–101.
- Jahn, Jiljí V. (1993), *Alchemie v Čechách* [1880], Praha.
- Janáček, Josef (1987), *Rudolf II. a jeho doba*, Praha.
- Jirasek, Brigitte (2003), *Skizzen zur wirtschaftlichen und finanziellen Situation Ferdinands I.*, in: Seipel, Wilfried (ed.), *Kaiser Ferdinand I. 1503–1564: Das Werden der Habsburgermonarchie*, Ausst.-Kat., Wien, s. 155–165.
- Jitřní záře (Aurora consurgens)* (1909), Praha.
- de Jong, Helene M. E. (1969), *Michael Maier's „Atalanta fugiens“: Sources of an Alchemical Book of Emblems*, Leiden.
- Josten C. H. (1964), „A Translation of John Dee's 'Monas Hieroglyphica'“, *Ambix* **12**: s. 83.
- Josten, C. H. (1965), „An unknown chapter in the life of John Dee“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* **28**: s. 223–257.
- Jung, Carl Gustav (2000), *Výbor z díla VI. Představy spásy v alchymii*, Brno.
- Kahn, Didier – Matton, Sylvain (eds.) (1995), *Alchimie: art, histoire et mythes*. Actes du 1<sup>er</sup> colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie (Paris, Collège de France, 14–16 mars 1991), Paris–Milan.
- Kahn, Didier (1996), „Un témoin précoce de la naissance du mythe de Flamel alchimiste: Le Livre Flamel (fin de XV<sup>e</sup> siècle)“, *Chrysopoeia, Revue publiée par la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie*, Tome V, 1992–1996, Paris–Milan, s. 387–429.
- Kahn, Didier (2004), *L'interprétation alchimique de la Genèse chez Joseph Du Chesne dans le contexte de ses doctrines alchimiques et cosmologiques*, in: *Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung*, Band **38/II**, Wiesbaden, s. 641–692.
- Kahn, Didier (2005a), „Between Alchemy and Antitrinitarianism: Nicolas Barnaud (ca. 1539–1604?)“, *Brills Studies in Intellectual History* **134**: s. 81–98.



- Kahn, Didier (2005b), „Les sources labyrinthiques du Discours d’auteur incertain sur la pierre des philosophes (1590)“, in: Perifano, Alfredo (ed.), *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance*, Vol. 2 : Au XVI<sup>e</sup> siècle, Besançon, s. 223–247.
- Kahn, Didier (2007a), „King Henry IV, alchemy, and paracelsianism in France (1589–1610)“, in: Principe (2007), s. 1–12.
- Kahn, Didier (2007b), *Alchimie et Paracelsisme en France (1567–1625)*, Paris.
- Kaiser Ferdinand I. 1503–1564: Das Werden der Habsburgermonarchie* (2003), hrsg. von Seipel, Wilfried, Ausst.-Kat., Wien.
- Kaplan, Aryeh (2008), *Bahir*, Praha.
- Karpenko, Vladimír – Widzová, Pavla (2000), „Dva alchymistické návody z majetku Hynka z Poděbrad“, *Dějiny věd a techniky* **33**: s. 50.
- Karpenko, Vladimír (1973) „Viridarium Chymicum: The Encyclopedia of Alchemy“, *Journal of Chemical Education* **50**: s. 270.
- Karpenko, Vladimír (1980), „The Discovery of Supposed New Elements: Two Centuries of Errors“, *Ambix* **27**: s. 77–102.
- Karpenko, Vladimír (1987), „Greek Fire in a Czech Alchemical Manuscript“, *Centaurus* **30**: s. 240.
- Karpenko, Vladimír (1988), „Coins and Medals Made of Alchemical Metal“, *Ambix* **35**: s. 65–76.
- Karpenko, Vladimír (1990), „The Oldest Alchemical Manuscript in the Czech Language“, *Ambix* **37**: s. 61.
- Karpenko, Vladimír (1991a), „From Metals to Human Beings: Medical Aspects of European Alchemy“, *Bull. Ind. Inst. Hist. Med.* **21**: s. 105–119.
- Karpenko, Vladimír (1991b), „Magic Squares in European mysticism“, *Hamdard Medicus* **34**: s. 39–48.
- Karpenko, Vladimír (1992), „The Chemistry and Metallurgy of Transmutation“, *Ambix* **39**: s. 47–62.
- Karpenko, Vladimír (1993a), „Between Magic and Science: Numerical Magic Squares“, *Ambix* **40**: s. 121–128.
- Karpenko, Vladimír (1993b), „On the Origin of Metals: Theories of Rudolfian Alchemist“, *Hamdard Medicus* **36**: s. 5–10.
- Karpenko, Vladimír (1995), „Fe(s) + Cu(II)(aq) = Fe(II)(aq) + Cu(s): Fifteen Centuries of Search“, *Journal of Chemical Education* **72**: s. 1095–1098.

- Karpenko, Vladimír (1996a), „Bohemian Nobility and Alchemy in the Second Half of the Sixteenth Century: Wilhelm of Rosenberg and Two Alchemists“, *Cauda Pavonis* **15**, No. 2, s. 14–18.
- Karpenko, Vladimír (1996b), „The Dreams of Stars: The Chemistry of Immortality“, *The Chemical Intelligencer* (October), s. 53–55.
- Karpenko, Vladimír (1998a), „Alchemy as *donum dei*“, *HYLE* **4**: s. 3–8.
- Karpenko, Vladimír (1998b) „Co byla alchymie? Střední Evropa v 16. a 17. století“, *Chemické Listy* **92**: s. 894–911.
- Karpenko, Vladimír (2001), *Alchemistische Münzen und Medaillen*, in: *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums*, Nürnberg, s. 49–72.
- Karpenko, Vladimír (2003), „Systems of Metals in Alchemy“, *Ambix* **50**: s. 208–230.
- Karpenko, Vladimír (2004), *The Chemical Background of Alchemical Recipes – Problems of Analysis*, in: Sobczyńska, D. – Zeidler, P. – Zielonacka-Lis, E. (eds.), *Chemistry in the Philosophical Melting Pot*, Frankfurt.
- Karpenko, Vladimír (2005), „K některým údajům o alchymistických mincích a medailích“, *Dějiny věd a techniky* **38**: s. 257–272.
- Karpenko, Vladimír (2007a), *Alchymie. Nauka mezi snem a skutečností*, Praha.
- Karpenko, Vladimír (2007b), „Not All that Glitters is Gold: Gold Imitations in History“, *Ambix* **54**: s. 172–191.
- Karpenko, Vladimír (2008), *Alchymie. Svět pohádek a legend*, Praha.
- Karpenko, Vladimír (2009a), „Minulost kyseliny dusičné: voda, nebo duch?“, *Chemické Listy* **103**: s. 696–703.
- Karpenko, Vladimír (2009b), „Some Notes on the Early History of Nitric Acid: 1300–1700“, *Bulletin for the History of Chemistry (USA)* **34**: s. 105–116.
- Karpenko, Vladimír (2011a), *Cesta k rudolfínskému světu*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 19–46.
- Karpenko, Vladimír (2011b), *Transmutace: zázraky a pochybnosti*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 229–248.
- Karpenko, Vladimír (2011c), Matthäus Erbinäus von Brandau: alchymie mezi realitou a fantazií, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 393–422.

- Karpenko, Vladimír (2011d), *Daniel Stolcius a emblematická alchymie*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 707–726.
- Karpenko, Vladimír – Purš, Ivo (2011a), *Tycho Brahe: mezi astronomií a alchymií*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 459–488.
- Karpenko, Vladimír – Purš, Ivo (2011b), *Edward Kelly jako hvězda rudolfínské doby*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 489–532.
- Karpenko, Vladimír – Purš, Ivo (2011c), *Cornelius Drebbel: vynálezce, mechanik a alchymista*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 625–646.
- Karpenko, Vladimír – Purš, Ivo (2011d), *Sebald Schwertzer: mezi metalurgií a alchymií*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 671–686.
- Kašparová, Jaroslava (2000), „Rukopis Rudolfa II. v Bibliothèque de l’Arsenal“, *Miscellanea oddělení rukopisů a starých tisků* **15**. Národní knihovna České republiky, Praha, s. 412–413.
- Keller, Vera (2008), *Cornelis Drebbel (1572–1633): Fame and the Making of Modernity*, (Ph. D. diss.), Princeton.
- Kell, Richard (1881), *Sebald Schwertzer als kursächsischer Faktor und kaiserlicher Berghauptmann*, Dissertation, Leipzig.
- Kennedy, Gerry – Churchill, Rob (2004), *The Voynich Manuscript: The Unsolved Riddle of an Extraordinary Book Which Has Defied Interpretation for Centuries*, Orion.
- Kepler, Johannes (2005), *Tertius interveniens*, in: *Was die Welt im Innersten zusammenhält. Antworten aus Keplers Schrifte. Mit einer Einleitung, Erläuterung und Glossar herausgegeben von Fritz Krafft*, Wiesbaden.
- Kettner, Radim (1957), *Jiří Agricola a Jáchymov*, in: *Agricola, Georgius, Bermannus aneb Rozmluva o hornictví*, Praha, s. 7–39.
- Khunrath, Heinrich (1990), *Vom hylealischen, das ist primaterialischen catholischen oder allgemeinen natürlichen Chaos*, Graz. [faksimile vydání Frankfurt 1607]
- Kirnbauer, Franz (1961), „Speculum metallorum 1575“. Leobener Grüne Hefte **50**, Wien.
- Kiss, F. K. – Láng B. – Popa-Gorjanu, C. (2006), „The Alchemical Mass of Nicolaus Melchior Cibirensis: Text, Identity and Speculations“, *Ambix* **53**: s. 143–159

- Klarwill, Victor (ed.) (1923), *Fugger-Zeitungen. Ungedruckte Briefe an das Haus Fugger aus den Jahren 1568–1605*, Wien–Leipzig–München.
- Kleinschnitz, Flora (1931), „Seltene Bohemica des XVI. Jahrhunderts in schwedischen Bibliotheken“, *Nordisk tidskrift för bok- och biblioteksväsen* **18**, č. 1, s. 1–32.
- Klossowski de Rola, Stanislas (1988), *The Golden Game. Alchemical Engravings of the Seventeenth Century*, London.
- Klutz, Monika (1974), *Die Rezepte in Oswald Crolls Basilica chymica (1609) und ihre Beziehungen zu Paracelsus, Veröffentlichungen aus dem Pharmaziegeschichtlichen Seminar der Technischen Universität Braunschweig* **14**: s. 124 s.
- Knappich, Wilhelm (1986), *Histoire de l'astrologie*, Paris.
- Kneidl, Pravoslav (1996), *Z osudů švédské rukopisné kořisti z českých zemí*, in: *Příspěvky ke Knihopisu* **11**. Dr. Bedřišce Wižd'álové. Praha, s. 65–74.
- Knoz, Tomáš (2008), *Karel starší ze Žerotína. Don Quijote v labyrintu světa*, Praha.
- Köhler, Wilhelm (1906/1907), „Aktenstücke zur Geschichte der Wiener Kunstkammer in der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel“, *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses* **26**, Bd. 2, s. I–XX.
- Koldinská, Marie – Maťa, Petr, (eds.) (1997), *Deník rudolfinského dvořana. Adam mladší z Valdštejna 1602–1633*, Praha.
- Koldinská, Marie (2004), *Kryštof Harant z Polžic a Bezdržic. Cesta intelektuála k popravišti*, Praha–Litomyšl.
- Konečný, Lubomír (1990), „Nouveaux regards sur Le jeune chevalier de Vittore Carpaccio“, *Artibus et historiae, an art antology* **21 (11)**, Vienna, s. 111–124.
- Konečný, Lubomír (2002), *Mezi textem a obrazem. Miscellanea z historie emblematicy*, Praha.
- Kopp, Hermann (1971), *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit* [1886], Band I.–II., Heidelberg.
- Korey, Michael (2007), *Die Geometrie der Macht. Mathematische Instrumente und fürstliche Mechanik um 1600*, München–Berlin.
- Kořán, Ivo (1961), „Kniha efemerid z bibliotéky Tadeáše Hájka z Hájku“, *Sborník pro dějiny přírodních věd a techniky* **6**: s. 221–228.
- Kostlán, Antonín – Ledvinka, Václav – Pešek, Jiří (1986), „Zemský prubíř Pavel Griemiller z Třebeska“, *Pražský sborník historický* **19**: s. 103–136.
- Koyré, Alexandre (2006), *Mystikové, spiritualisté, alchymisté 16. století v Německu*, Praha.
- Krabbel, Gerta (1915), *Paul Skalic: Ein Lebensbild aus dem 16. Jahrhundert*, Münster.

- Král, Vojtěch z Dobré Vody (1904), *Adel von Böhmen, Mähren und Schlesien*, Prag.
- Kramarczyk, Andrea (ed.) (2005), *Das Feuer der Renaissance*, Chemnitz.
- Krása, Josef (1971), *Rukopisy Václava IV.*, Praha.
- Kraus, Gerhard – Müller, Gerhard (1977–2004), *Theologische Realenzyklopädie*, 36 sv., Berlin–New York.
- Krčálová, Jarmila (1976), *Centrální stavby české renesance*, Praha.
- Krebs, Julius (1872), *Christian von Anhalt und die kurpfälzische politik am Beginn des dreissigjährigen Krieges*, Leipzig.
- Kreissel, Friedrich R. – Krätz, Otto (1999), *Feuer und Flamme, Schall und Rauch. Schauexperimente und Chemiehistorien*, Weinheim.
- Kubátová, Ludmila (1987), *Dolování zlata v Jílovém (1526–1968)*, in: *Jílové u Prahy: Historie a současnost*, Jílové u Prahy, s. 185–228.
- Kubátová, Ludmila (1996), *Neznámý rukopis Lazara Erckera z r. 1569*, Praha.
- Kühlmann, Wilhelm – Telle, Joachim (eds.) (1998), *Oswaldus Crollius. Alchemomedizinische Briefe 1585–1597*, Stuttgart.
- Kühlmann, Wilhelm – Telle, Joachim (1996), *Oswald Croll. Biographische Zeittafel*, in: Croll (1996), s. 41–50.
- Kühlmann, Wilhelm (1991), „Paracelsismus und Häresie. Zwei Briefe der Söhne Valentin Weigels aus dem Jahre 1596“, *Wolfenbütteler Barock-Nachrichten* 18: s. 24–30.
- Kühlmann, Wilhelm (1992), *Oswald Crollius und seine Signaturenlehre: Zum Profil hermetischer Naturphilosophie in der Ära Rudolfs II.*, in: Buck, August (ed.): *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, Wiesbaden, s. 103–123.
- Kuncitr, Vladimír [= Vladislav Zadrobílek] (1997), *Alchymie v Českých zemích*, in: *Opus Magnum. Kniha o sakrální geometrii, alchymii, magii, astrologii, kabale a tajných společnostech v Českých zemích*, Praha, s. 48–62.
- Kuntz, Marion Leathers (1981), *Guillaume Postel. Prophet of the Restitution of All Things. His Life and Thought*, The Hague – Boston – London.
- Kuntz, Marion Leathers (1987), „Guillaume Postel and the Syriac Gospels of Athanasius Kircher“, *Renaissance Quarterly*, Vol. 40, No. 3, s. 471–476.
- Landfried, Franziska (1966), „Hannewaldt Andreas“, *NDB* 7: s. 621.
- Lechner, Rudolf (1883), *Chemie und Alchymie in Österreich bis zum beginnenden 19. Jahrhundert*, Wien.
- Leibenguth, Erik (2002), *Hermetische Poesie des Frühbarock. Die „Cantilenae intellectuales“ Michael Maiers*, Tübingen.

- Leicester, H. M. (1971), *The Historical Background of Chemistry*, New York.
- Lelli, Fabrizio (2000), „Prisca Philosophia and Docta Religio: The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought“, *The Jewish Quarterly Review*, XCI, Nos. 1–2 (July–October 2000).
- van Lennep, J., (1985), *L'Alchimie. Contribution à l'histoire de l'art alchimique*, Paris.
- Lesný, Ivan (1984), „Rudolf II. jako nemocný člověk“, *Folia historica bohemica* 7: s. 271–280.
- Libavius, Andreas (1964), *Die Alchemie des Andreas Libavius. Ein Lehrbuch der Chemie aus dem Jahre 1597*, Weinheim.
- Lietzmann, Hilda (1987), *Das Neugebäude in Wien. Sultan Süleymans Zelt – Kaiser Maximilians II. Lustschloss*, München–Berlin.
- Lietzmann, Hilda (1993), *Herzog Heinrich Julius zu Braunschweig und Lüneburg (1564–1613). Persönlichkeit und Wirken für Kaiser und Reich*, Braunschweig.
- Linden, Stanton J. (2003), *The Alchemy Reader. From Hermes Trismegistus to Isaac Newton*, Cambridge.
- Linden, Stanton J. (ed.) (2007), *Mystical Metal of Gold. Essays on Alchemy and Renaissance Culture*, New York.
- Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache* (1989), sv. II, München.
- Luckhard, Jochen (ed.) (1998), *Hofkunst der Spätrenaissance. Braunschweig-Wolfenbüttel und das kaiserliche Prag um 1600*, Braunschweig.
- Luckhardt, Jochen – Ševčík, Anja K. (1998), *Dvorské umění pozdní renesance. Brunšvicko-Wolfenbüttelsko a císařská Praha*, Praha.
- Magnard, Pierre (ed.) (2001), *Marsile Ficin. Les platonismes à la renaissance*, Paris.
- Maier, Michael (2006), *Atalanta fugiens. Prchající Atalanta neboli Nové chymické emblémy vyjadřující tajemství přírody*, překlad a komentář Jakub Hlaváček a Ivo Purš, Praha.
- Majer, Jiří (2004), *Rudné hornictví v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, Praha.
- Malec, Jan – Petr Pauliš (1997), „Stručná historie kutnohorského dolování“, *Minerál* 5: s. 317–321.
- Mandosio, Jean-Marc (1992–1996), „L'Auriloquio (« Discours doré ») de Vincenzo Percolla“, *Chrysopoeia* 5: s. 509–528.
- Manly, John Mathews (1921), „The Most Mysterious Manuscript in the World: Did Roger Bacon Write It and Has the Key Been Found?“, *Harper's Monthly Magazine* 143: s. 186–197.
- von Martel, Z. R. W. M. (ed.) (1990), *Alchemy Revisited*, Leiden.

- Martinón-Torres, Marcos (2007), *The Tools of the Chymist. Archaeological and Scientific Analyses of Early Modern Laboratories*, in: Principe, Lawrence M. (ed.), *Chymists and Chymistry. Studies in the History of Alchemy and early Modern Chemistry*, Sagamore Beach, s. 149–164.
- Maselis, Marie-Christiane – Balis, Arnout – Marijnissen, Roger H. (1999), *The Album of Anselmus de Boodt (1550–1632). Natural History Painting at the court of Rudolph II in Prague*, Catalogue XLIII, Ramsen.
- Matoušek, Jaroslav (1994), *Gnose*, Praha.
- Matoušek, Josef (1935), *Turecká válka v evropské politice v letech 1592–1594. Obraz z dějin diplomacie protireformační*, Praha.
- Matthioli, Petr Ondřej – Hájek z Hájku, Tadeáš (1982), *Herbář, jinak bylinář, velmi užitečný*, Praha.
- Matton, Sylvain – Margolin, Jean-Claude (eds.) (1993), *Alchimie et philosophie à la renaissance. Actes du colloque international de Tours (4–7 décembre 1991)*, Paris.
- Matton, Sylvain (1995), *Démogorgon dans la littérature alchimique*, in: Kahn, Didier – Matton, Sylvain (eds.): *Alchimie: art, histoire et mythes. Actes du 1<sup>er</sup> colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie (Paris, Collège de France, 14–16 mars 1991)*, Paris–Milan, s. 265–346.
- Mayer-Löwenschwerdt, E. (1927), *Der Aufenthalt der Erzherzoge Rudolf und Ernst in Spanien 1564–1571*. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungserichte, Band 206, Abhandlung 5, Vienna–Leipzig.
- Meinel, Christoph (1986), *Alchimie und Musik*, in: Meinel, Christoph (ed.), *Die Alchimie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden, s. 201–227.
- Meinel, Christoph (ed.) (1986), *Die Alchimie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden.
- Meitzner, Bettina (1995), *Die Geräte der chymischen Kunst. Der Traktat „De sceuastica artis“ des Andreas Libavius von 1606*. Übersetzung, Kommentierung und Wiederabdruck. Boethius Bd. 34. Stuttgart.
- Mikovec, Ferdinand B. (1854), „Die Alchymisten in Böhmen unter Rudolf II.“, *Österr. Blätter für Liter. und Kunst*, viz *Bohemia* 27, č. 246
- Mikovec, Ferdinand B. (1855), „Zlatodějové v Čechách za Rudolfa II.“ *Lumír* V, I, s. 87, 112, 137, 159, 188, 207, 233, 255, 302.
- Mino, Gabriele (1997), *Alchimia e Iconologia*, Udine.

- Mönnich, Michael W. (2008), „Das Voynich Manuskript auf pharmaziehistorischer Sicht“, in: *Geschichte der Pharmazie*, Nr. 1/2, April, s. 9–14.
- Moran, Bruce T. (1987), „The Alchemist's Reality: Problems and Perceptions of a German Alchemist in the 17th Century“, *Halcyon: A Journal of the Humanities* 9: s. 133.
- Moran, Bruce T. (1991), *The Alchemical World of the German Court. Occult Philosophy and Chemical Medicine in the Circle of Moritz of Hessen (1572–1632)*, *Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte*, Beiheft 29.
- Moran, Bruce T. (2006), *Distilling Knowledge: Alchemy, Chemistry, and the Scientific Revolution*, Harvard.
- Moran, Bruce T. (2007), *Andreas Libavius and the Transformation of Alchemy*, Sagamore Beach.
- Morávek, Jan (1932–1935), *Nově objevený inventář rudolfínských sbírek na pražském Hradě. Památky archeologické, skupina historická*. Nová řada, 3: s. 69–82; 4: s. 74–64; 1934–1935, 4/5: s. 98–103.
- Morys, Peter (1982), „Medicin und Pharmazie in der Kosmologie Leonhard Thurneysers zum Thurm (1531–1596)“, *Abhandlungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, Heft 43, Husum.
- Morys, Peter (1986), *Leonhard Thurneissers De transmutatione veneris in solem*, in: Meinel, Christoph (ed.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden, s. 85–97.
- Mout, Nicolette (1982), „Hermes Trismegistos Germaniae: Rudolf II en de arcane wetenschappen“, *Leids Kunsthistorisch Jaarboek* 1, s. 161–191.
- Mout, Nicolette (1988), *Books from Prague. The Leiden Codices Vossiani Chymici and Rudolf II*. In *Prag um 1600. Beiträge zur Kunst und Kultur am Hofe Rudolfs II.*, Freren, s. 205–210.
- Mout, Nicolette (1997), *Dvůr Rudolfa II. a humanistická kultura*, in: Fučíková, Eliška et al., *Rudolf II. a Praha. Císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*, Praha–Londýn–Milán, s. 220–222.
- Mout, Nicolette (1999), „A Useful Servant of Princes. The Netherlandish Humanist Jacobus Typotius at the Prague Imperial Court Around 1600“, *Acta Comeniana* 13: s. 27–49.
- Mout, Nicolette (2002), *The Codices Vossiani Chymici in Leiden University Library*, in: *Special Collections. A Guide to the Collections of Leiden University Library and Neighbouring Institutions*, Leiden.



- Mühlberger, Kurt (2003), *Ferdinand I. als Neugestalter der Universität Wien: „...das Generalstudium, gleichsam eine hervorragende Pflanzstätte zur Verbreitung der Religion und zur richtigen Führung des Staates...“*, in *Kaiser Ferdinand I. 1503–1564. Das Werden der Habsburgermonarchie*, hrsg von Wilfried Seipel (Wien 2003), s. 266–272.
- Müller, Jürgen – Kaschek, Bertram (2001), „Adriaen de Vries: Bildnisbüste Rudolfs II. von 1603“, *Studia Rudolphina* 1: s. 3–16.
- Müller, Jürgen (1998), *Arcana Imperii: Anmerkungen zum Problem des Hermetismus in der rudolfischen Hofkunst am Beispiel Hans von Aachen*, in: Konečný, Lubomír – Bukovinská, Beket – Muchka, Ivan (eds.), *Rudolf II, Prague and the World, Papers from the International Conference Prague, 2 – 4 September, 1997*, Prague, s. 184–191.
- Muneles, Otto (ed.) (1965), *Prague Ghetto in the Renaissance Period*, Praha.
- Murr, Christoph Gottlieb (1805), *Literarische Nachrichten zu der Geschichte des sogenannten Goldmachers*, Leipzig.
- Nakonečný, Milan (1994), *Smaragdová deska Herma Trismegista*, Praha.
- Nejeschleba, Tomáš (2005), „*Kníže svornosti*“ *Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí*, in: della Mirandola, Pico, *O důstojnosti člověka*, Praha 2005, s. 7–50.
- Nejeschleba, Tomáš (2008), *Jan Jessenius v kontextu renesanční filosofie*, Praha.
- Neue Deutsche Biographie* (1953–), 24 sv., München.
- Neugebauer, Hugo (1947), *Alchymisten in Tirol*, in: Dörrer, Anton – Schmidt, Leopold (eds.), *Volkskundliches aus Österreich und Südtirol: Hermann Wopfher zum 70. Geburtstag dargebracht*, Wien.
- Neugebauer, Rosamunde, Gräfin von der Schulenburg (1993), *Die alchemistische Buchillustration Merians*, in: Ute Schneider (Hrsg.), *Matthaeus Merian des Älteren. Catalog zu Ausstellungen im Museum für Kunsthandwerk Frankfurt am Main (15. 9. – 7. 11. 1993) und im Kunstmuseum Basel (28. 11. 1993 – 13. 2. 1994)*.
- Neumann, Ulrich (1993), *Michael Maier „philosophe et médecin“*, in: Margolin, Jean-Claude – Matton, Sylvain (eds.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, Paris, s. 307–326.
- Newman, William R. – Grafton, Anthony (2001), *Secrets of Nature. Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, Massachusetts.
- Newman, William R. – Principe, Lawrence M. (1998), „Alchemy vs. Chemistry: The Etymological Origins of a Historiographic Mistake“, *Early Science and Medicine* 3: s. 32.
- Newman, William R. – Principe, Lawrence M. (2005), *Alchemy Tried in the Fire*, Chicago.

- Newman, William R. (1991), *The Summa Perfectionis of Pseudo-Geber. A Critical Edition, Translation, and Study*, Leiden.
- Newman, William R. (1994), *Gehennical Fire: The lives of George Starkey, an alchemist of Harvard in the Scientific Revolution*, Boston, MA.
- Newman, William R. (1999), *Alchemical Symbolism and Concealment: The Chemical House of Libavius*, in: Galison, Peter – Thompson, Emily (eds), *The Architecture of Science*, Cambridge–London, s. 59–77.
- Newman, William R. (2004), *Promethean Ambitions. Alchemy and the Quest to Perfect Nature*, Chicago.
- Newman, William R. (2006), *Atoms and Alchemy*, Chicago.
- Nobis, Heribert M. (1998), *Der Ursprung der Steine: zur Beziehung zwischen Alchemie und Mineralogie im Mittelalter*, in: Fritscher, Bernhard – Henderson, Fergus, *Toward A History of Mineralogy, Petrology, and Geochemistry*, München, s. 29–52.
- Norris, John A. (2005), *Vitriol and Pyrite in the History of Mineral Theories*, (Ph. D. diss.), Prague.
- Norris, John A. (2006), „The Mineral Exhalation Theory of Metalogenesis in Pre-Modern Mineral Science“, *Ambix* **53**: s. 43–65.
- Norris, John A. (2007), „Early Theories of Aqueous Mineral Genesis in the Sixteenth Century“, *Ambix* **54**: s. 69.
- Norris, John A. (2009), *The Providence of Mineral Generation in the Sarepta oder Bergpostill (1562) of Johann Mathesius (1504–1565)*, in: Kölbl-Ebert, M. (ed.), *Geology and Religion: A History of Harmony and Hostility*, London, s. 37–40.
- Norris, John A. (2011), *Dolování a představy o metalogenezi v Čechách 16. století*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 657–670.
- Novák, Jan Bedřich (1935), *Rudolf II. a jeho pád*, Praha.
- Nový, Luboš a kol. (1961), *Dějiny exaktních věd v českých zemích do konce 19. století*, Praha.
- Nummedal, Tara E., (2001), „Alchemical Reproduction and the Career of Anna Maria Zieglerin“, *Ambix* **48**: s. 56–68.
- Nummedal, Tara E. (2007), *Alchemy and Authority in the Holy Roman Empire*, Chicago.
- Obrist, Barbara (1982), *Les débuts de l'imagerie alchimique*, Paris.
- Olivier, Eugène (1996), *Bernard Gilles Penot Du Port, médecin et alchimiste*, in: *Chrysopoeia, Revue publiée par la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie*, Tome V, Paris–Milan, s. 571–667.

- Orlandi, Guilo Lensi (1991), *L'Arte segreta. Cosimo e Francesco de' Medici alchimisti*, Firenze.
- von Osten, Sigrid (1998), *Das Alchemistenlaboratorium Oberstockstall. Ein Fundkomplex des 16. Jahrhunderts aus Niederösterreich*. Monographien zur Frühgeschichte und Mittelalterarchäologie, Innsbruck.
- Oszczanowski, Piotr (2004), „Silesians at the Court of the Emperor Rudolf II“, *Studia Rudolphina* 4: s. 3–16.
- Ottův slovník naučný (1888–1909), 27 sv., Praha.
- Ovidius, Publius Naso (1969), *Proměny*, Praha.
- Pagel, Walter (1982), *Paracelsus: an introduction to philosophical medicine in the era of the Renaissance*, 2nd, revised edition, Basel–München–Paris–London–New York–Tokyo–Sydney.
- Palme Rudolf – Ingenhaeff-Berenkamp, Wolfgang (1993), *Stollen, Schächte, fahle Erze. Zur Geschichte des Schwazer Bergbaus*, Schwaz.
- Pánek, Jaroslav (1989), *Poslední Rožmberkové. Velmoži české renesance*, Praha.
- Pánek, Jaroslav (1995), *Knihy habsburské Dvorské pokladny (Hofzahlamtsbücher) jako pramen k dějinám předbělohorského českého státu*, in: Soukup, Ladislav (ed.), *Pocta prof. JUDr. Karlu Malému, DrSc. k 65. narozeninám*, Praha, s. 173–181.
- Pánek, Jaroslav (1996), *Poslední Rožmberk. Životní příběh Petra Voka*, Praha.
- Pánek, Jaroslav (2000), *Die niederländische raiss Peter Wok's von Rosenberg – eine unbekannte böhmische Reisebeschreibung Rheinlands, der Niederlande und Englands*, in: Kroupa, Jiří K., *Septuaginta Paolo Spunar oblata*, Praha, s. 553–560.
- Paracelse (2000), *La Grande Astronomie ou la philosophie des vrais sages*, *Philosophia Sagax*, Paris.
- Paracelsus (1955), *Kärntner Schriften*, ed. Kurt Goldammer, Klagenfurt.
- Parker, Geoffrey (1998), *The Grand Strategy of Philip II*, New Haven.
- Partington, J. R. (1969), *A History of Chemistry*, Vol. 2, London.
- Pařez, Jan (2004), „An Essay on Paracelsus and his Influence on Natural Philosophy in Bohemia under Rudolf II“, *Acta historiae rerum naturalium necnon technicarum*, New series 8: s. 57–80.
- Patai, Raphael (1994), *The Jewish Alchemists*, Princeton.
- Paulus, Julian (1992), „Alchemie und Paracelsismus um 1600“, *Frühneuzeit-Info* 3, Heft 2, s. 48–72.

- Paulus, Julian (1994), „Alchemie und Paracelsismus um 1600. Siebzig Porträts“, in: Telle, Joachim (ed.), *Analectica Paracelsica*, Stuttgart, s. 335–406.
- Paulus, Julian (2006), „Rudolph II.“, in: Priesner, Claus – Figala, Karin (eds.), *Lexikon alchymie a hermetických věd*, Praha, s. 263–265.
- Pazderová, Alena (1998), *Říše, Rudolf II. a jeho dvůr očima toskánského vyslance Roderiga Alidosiho*, in: *Z archivních depozitářů. Pavle Burdové k 70. narozeninám*, Praha, s. 80–89.
- Pečírka, Josef (1851), „Zpráva o českých rukopisech v královské bibliotéce v Stockholmě se nacházejících“, *Časopis Českého museum* **25**, sv. 1, s. 76–108, sv. 2, s. 59–84, sv. 3, s. 30–42.
- Pejml, Karel (1933), *Dějiny české alchymie*, Praha–Litomyšl.
- Percolla, Vincenzo (1996), *Auriloquio. Nel quale si tratta dello ascoso secreto dell'Alchimia. Trattato manoscritto del '500 d'interpretazione alchemica dei miti greci et romani*. Edizione e note a cura di Carlo Alberto Anzuini, Paris–Milan.
- Pereira, Michela (1989), *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull*, London.
- Perifano, Alfredo (1997), *L'Alchimie à la Cour de Come I<sup>er</sup> de Médicis: Savoir, Culture et Politique*, Paris 1997.
- Peuckert, Will-Erich (1936), *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie*, Stuttgart.
- Peuckert, Will-Erich (1967), *Gabalia. Ein Versuch zur Geschichte der magia naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert* (Pansophie, Tl. 2), Berlin.
- Piccarì, Paolo (2007), *Giovan Battista Della Porta: il filosofo, il retore, lo scienziato*, Milano.
- Pieper, Wilhelm (1955), *Ulrich Rülein von Calw und sein Bergbüchlein*, Berlin.
- Plinius starší (1974), *Kapitoly o přírodě*, Praha.
- Podlaha, Antonín (1896), „Tři čeští laikové, literární obránci víry katolické ve století XVI. a XVII. (Blažej z Votina, Jakub Horčický z Tepence, Jan Benedikt Smolík.)“, *Sborník Historického kroužku* **5**: s. 3–24.
- Pohl, Walter – Wocelka, Karl (1983), *Die Habsburger. Eine europäische Familiengeschichte*, Graz–Wien–Köln.
- Pohl, Walter – Wocelka, Karl (1996), *Habsburkové: historie jednoho evropského rodu*, Praha.
- Pokorná, Andrea (1999), *Akademický tiskař Pavel Sessius*, in: *Sborník k 80. narozeninám Mirjam Bohatcové*, Praha, s. 272–278.
- Prag um 1600. Kunst und Kultur am Hofe Kaiser Rudolfs II.* (1988), Essen, 1. Band.
- Praz, Mario (1964), *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, Rome.

- Pražák, Jiří (1980), *Katalog rukopisů křižovnické knihovny, nyní deponovaných ve Státní knihovně České socialistické republiky v Praze*, Praha.
- Preiss, Pavel (1974), *Panoráma manyrismu*, Praha.
- Priesner, Claus – Figala, Karin (eds.) (2006), *Lexikon alchymie a hermetických věd*, Praha.
- Priesner, Claus (1986), *Johann Thölde und die Schriften des Basil Valentins*, in: Meinel, Christoph (ed.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden: s. 107–118.
- Priesner, Claus (2006), „Cornelius Drebbel“, in: Priesner, Claus – Figala, Karin (eds.), *Lexikon alchymie a hermetických věd*, Praha, s. 92–93.
- Principe, Lawrence M. (1987), „Chemical translation and the role of impurities in alchemy: Examples from Basil Valentine’s *Triumph-Wagen*“, *Ambix* **34**: s. 21.
- Principe, Lawrence M. (2000), *Apparatus and Reproducibility in Alchemy*, in: *Instruments and Experimentation in the History of Chemistry*, ed. Holmes, F. L. – Levere, T. H., Cambridge (Mass.), s. 55–74.
- Principe, Lawrence M. (ed.) (2007), *Chymists and Chymistry. Studies in the History of Alchemy and early Modern Chemistry*, Sagamore Beach.
- Prinke, Rafał T. (1981), „Michael Sendivogius: Adept or Impostor?“, *Hermetic Journal* **15**: s. 17–24.
- Prinke, Rafał T. (1990), „Michael Sendivogius and Christian Rosenkreutz: The Unexpected Possibilities“, *Hermetic Journal*, s. 72–98.
- Prinke, Rafał T. (1999), The Twelfth Adept, *Michael Sendivogius in RudolFINE Prague*, in: White, Ralph (ed.), *The Rosicrucian Enlightenment Revisited*, Hudson.
- Prinke, Rafał T. (2011), *Nolite de me inquirere (Nechtějte se po mně ptáti): Michael Sendivogius*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 317–334.
- Příběhy Jindřicha Hýzrla z Chodů* (1979), Praha.
- Purš, Ivo – Hausenblasová, Jaroslava (2005), „Kontakty Michaela Maiera s Rudolfem II. v Praze roku 1609“, *Studia Rudolphina* **5**: s. 51–64.
- Purš, Ivo – Hlaváček, Jakub (eds.) (2008), *Alchymická mše. Sborník textů ke vztahům alchymie a křesťanství*, Praha.
- Purš, Ivo (1997), „*Rosarium philosophorum*“ Jaroše Griemillera z Třebska, in: *Opus Magnum. Kniha o sakrální geometrii, alchymii, magii, astrologii, kabale a tajných společnostech v Českých zemích*, Praha, s. 78–88.

- Purš, Ivo (1998), *Vliv křesťanské symboliky na vznik alchymistické ikonografie*, ined. diplomová práce na Ústavu pro dějiny umění FF UK, Praha.
- Purš, Ivo (2001a), *Prubířství a alchymie*, in: *Šťastná hodina III. Hornické, metalurgické a alchymistické tradice Kutné Hory a jejich otisk v architektuře a výtvarném umění*, Kutná Hora, s. 57–68.
- Purš, Ivo (2001b), *K výzdobě věže Sankturinovského domu*, in: *Šťastná hodina III. Hornické, metalurgické a alchymistické tradice Kutné Hory a jejich otisk v architektuře a výtvarném umění*, Kutná Hora, s. 39–46.
- Purš, Ivo (2002), „Michael Maier: Jeho život a dílo v recentní literatuře“, *Studia Rudolphina* 2: s. 58–67.
- Purš, Ivo (2003), „Alchymistická tradice a Ferdinand Tyrolský“, *Logos* 1/2: s. 114–125.
- Purš, Ivo (2004), „Anselmus Boëtius de Boodt a jeho vztah k alchymii“, *Studia Rudolphina* 4: s. 44–53.
- Purš, Ivo (2005), „Anselmus Boëtius de Boodt, Pansophie und Alchemie“, *Acta Comeniana* 18: s. 43–90.
- Purš, Ivo (2006), *Život a osud „filosofa a lékaře“ Michaela Maiera*, in: Michael Maier, *Atalanta fugiens. Prchající Atalanta neboli Nové chymické emblémy vyjadřující tajemství přírody*, Praha, s. 374–448.
- Purš, Ivo (2007a), „Das Interesse Erzherzog Ferdinands II. an Alchemie und Bergbau und seine Widerspiegelung im Inhalt der erzherzoglichen Bibliothek“, *Studia Rudolphina* 7: s. 75–109.
- Purš, Ivo (2007b), „Emblémy Prchající Atalanty Michaela Maiera“, *Logos* 1/2: s. 97–106.
- Purš, Ivo (2008a), *Mariánská a christologická symbolika v alchymickém rukopise Kniha svaté Trojice*, in: Purš, Ivo – Hlaváček, Jakub (eds.), *Alchymická mše. Sborník textů ke vztahům alchymie a křesťanství*, Praha, s. 21–150.
- Purš, Ivo (2008b), *Alchymie a malířství*, in: Purš, Ivo – Hlaváček, Jakub (eds.), *Alchymická mše. Sborník textů ke vztahům alchymie a křesťanství*, Praha, s. 151–191.
- Purš, Ivo (2008c), „Das alchemistische Traktat des Marcus Eugenius Bonacina von 1616 über Trinkgold“, *Studia Rudolphina* 8: s. 77–90.
- Purš, Ivo (2008d), „Zbytečné cennosti a cenné zbytečnosti? K povaze a osudu alchymických rukopisů Rudolfa II. v majetku královny Kristýny a Isaaca Vossia“, *Vzácné knihy jako švédská válečná kořist z třicetileté války. Miscellanea oddělení rukopisů a starých tisků* 20, Praha, Národní knihovna ČR, s. 33–62.

- Purš, Ivo (2009), *Intelektuální světa Rudolfa II. a kabala – The intellectual World of Rudolf II and Kabbalah*, in: Putík, Alexander (ed.), *Cesta života. Rabi Jehuda Leva ben Becalel (kol. 1525–1609)*, Praha, s. 198–219.
- Purš, Ivo (2011a), *Habsburkové na českém trůnu a jejich zájem o alchymii a okultní nauky*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 93–128.
- Purš, Ivo (2011b), *Přírodovědný a alchymický mecenáš císaře Rudolfa II.*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 139–204.
- Purš, Ivo (2011c), *Tadeáš Hájek z Hájku a jeho alchymický okruh*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 423–458.
- Purš, Ivo (2011d), *Anselmus Boëtius de Boodt: lékař, mineralog a alchymista*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 535–580.
- Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (2011), *Alchymie na šlechtických dvorech v českých zemích*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 47–92.
- Purš, Ivo – Hausenblasová, Jaroslava (2011), *Michael Maier a jeho působení v Praze*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 335–366.
- Purš, Ivo – Smolka, Josef (2011), *Martin Ruland starší a mladší a prostředí císařských lékařů*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 581–606.
- Putík, Alexander (ed.) (2009), *Cesta života. Rabi Jehuda Leva ben Becalel (kol. 1525–1609)*, Praha.
- Rampling, Jennifer M. (2008), „Establishing the Canon: George Ripley and his Alchemical Sources“, *Ambix* **55**: s. 189–208.
- Rampling, Jennifer M. (2010), „The Catalogue of the Ripley Corpus: alchemical writings attributed to George Ripley (d. ca. 1490)“, *Ambix* **57**: s. 125–201.
- Rampling, Jennifer M. (2011), *Překladatelská činnost alchymistů v rudolfínské Praze: Případ Georga Ripleye*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 293–296.

- Rattansi, Piyo – Clericuzio, Antonio (1994), *Alchemy and chemistry in the 16th and 17th centuries*, Dordrecht.
- Rauch, Margot (2006), *Gesammelte Wunder: die Naturobjekte in den Kunstkammern und naturalienkabinetten des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: Auer, Alfred – Rauch, Margot – Sandbichler, Veronika – Seidl, Katharina (eds.), *Die Entdeckung der Natur: Naturalien in den Kunstkammern des 16. und 17. Jahrhunderts*, Innsbruck–Wien, s. 11–15.
- Rauch, Margot (2007), „Natur zur Kunst: Mineralien in der Sammlung Erzherzog Ferdinands II.“, *Studia Rudolphina* 7: s. 22–33.
- Read, John (1936), *Prelude to Chemistry. An outline of Alchemy, its literature and relationship*, London.
- Read, John (1947), *Humour and Humanism in Chemistry*, London.
- Relazione di Germania e della Corte di Rodolfo II Imperatore negli Anni 1605–1607, fatta da Roderico Alidosi ambasciatore del Granduca di Toscana Ferdinando I* (1872), Modena.
- Reuchlin, Johan (1995), *La Kabbale (De arte cabalistica)*, Paris.
- Rieger, František L. (1860–1874), *Slovník naučný*, 14 sv., Praha 1873.
- Richterová, Alena (1989), *Vývoj roudnické lobkovické knihovny (na základě průzkumu archívních pramenů)*, Praha.
- Richterová, Alena (1997), „Jeden z rukopisů Rudolfa II. v Leidenu“, *Miscellanea oddělení rukopisů a starých tisků* 13 (1996), Praha, s. 13–23.
- Richterová, Alena (1998), „Některé z rukopisů Rudolfa II. v Budapešti“, *Miscellanea oddělení rukopisů a starých tisků* 14 (1997), Praha, s. 21–29.
- Richterová, Alena (1999), *Geschriebene Zeitungen über den Braunschweiger Krieg für einen böhmischen Adligen*, in: *Wolfenbütteler Barock–Nachrichten* 26, 1999, s. 165–199.
- Richterová, Alena (2000), „Rukopis z knihovny Rudolfa II. uložený dnes ve Wolfenbüttelu“, *Miscellanea oddělení rukopisů a starých tisků* 15 (1998), Praha, s. 78–86.
- Richterová, Alena (2001), *Několik alchymistických rukopisů Rudolfa II. v zahraničních knihovnách*, in: *Šťastná hodina III. Hornické, metalurgické a lachymistické tradice Kutné Hory a jejich otisk v architektuře a výtvarném umění*, Kutná Hora, s. 21–25.
- Richterová, Alena (2002), „Inventář císařských uměleckých sbírek z roku 1619, uložený ve Wolfenbüttelu“, in: *Miscellanea oddělení rukopisů a starých tisků* 16 (1999–2000), Praha, s. 286–294.
- Richterová, Alena (2005), „Několik poznámek o rukopisu *Buch der heiligen Dreifaltigkeit* v Lotyšské Národní knihovně v Rize“, *Miscellanea oddělení rukopisů a starých tisků* 18 (2003–2004), Praha, s. 400–406.



- Richterová, Alena (2011), *Alchymické rukopisy ze sbírek Rudolfa II. v zahraničních knihovnách*, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 249–292.
- Roberts, Julian – Watson, Andrew G. (1990), *John Dee's Library Catalogue*, London.
- Roling, Bernd (2007), *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Ritijs*, Tübingen.
- Rosarium philosophorum. Ein alchemistisches Florilegium des Spätmittelalters. Faksimile der illustrierten Erstausgabe Frankfurt 1550* (1992), Překl. Lutz Claren a Joachim Huber, 2 Bde, Weinheim.
- Roth, Michael – Metze, Gudula – Kunz, Tobias (2005), *Splendor Solis oder Sonnenglanz: von der Suche nach dem Stein der Weisen*, Berlin.
- Rothkegel, Martin – Benzenhöfer, Udo (2001), „Paracelsus in Mährisch Kromau und Znaim im Jahr 1537“, *Geschichte der Pharmazie* **53**, Nr. 4, s. 49–57.
- Royt, Jan – Šedinová, Hana (1998), *Slovník symbolů. Kosmos, příroda a člověk v křesťanské ikonografii*, Praha.
- Rukověť humanistického básnictví v Čechách a na Moravě* (1966–1982), 5 sv., Praha.
- Ruska, Julius (1926), *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heildelberg.
- Rybička, Antonín (1889), „Borbonius z Borbenheimu Matiaš“, *Časopis českého musea* **63**: s. 477–478.
- Ryšavá, Eva (1971), „Zásluhy moravského historika Bedy Dudíka o vrácení českých rukopisů ze Švédska roku 1878“, in: *Sborník Národního musea*, řada C **16**: s. 97–106.
- Říhová, Milada a kol. (2010), *Lékaři na dvoře Karla IV. a Jana Lucemburského*, Praha.
- Říhová, Vladislava (2008), *Urozený mecenáš Ladislav Velen ze Žerotína a alchymie v Moravské Třebové*, in: Irena Lišková (ed.), *Alchymistická laboratoř doktora Bonaciny. Výstava o alchymii pozdní renesance na zámku Moravská Třebová*, Moravská Třebová, s. 19–24.
- Sadek, Vladimír (2003), *Židovská mystika*, Praha.
- Salloch, Sabine (2006), *Das hessische Medizinalwesen unter den Landgrafen Wilhelm IV. und Moritz dem Gelehrten. Rolle und Wirken der fürstlichen Leibärzte*, Dissertation, Marburg.
- Sapper, Christian (1982), „Die Zahlamtsbücher im Hofkammerarchiv 1542–1825“, *Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs* **35**: s. 404–454.
- Secret, François (1964), *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris.

- Secret, François (1978), „Situation de la littérature alchimique en Europe à la fin du XVI<sup>e</sup> et au début du XVII<sup>e</sup> siècle“, *XVII<sup>e</sup> siècle* **30**: s. 135–144.
- Secret, François (1979), „Palingenesis, Alchemy and Metempsychosis in Renaissance Medicine“, *Ambix* **26**: s. 81–99.
- Secret, François (1990), *Kabbala en hermetische filosofie. Tentoonstelling in de Bibliotheca Philosophica Hermetica*, Amsterdam.
- Secret, François (1992–1996), „L’alchimie dans Amphitheatrum sapientiae socraticae jocosariae de C. Dornau“, in: *Chrysopoeia, Revue publiée par la Société d’Étude de l’Histoire de l’Alchimie*, Tome V (1992–1996), Paris, s. 687–696.
- Segonds, Alain Philippe (1993), *Tycho Brahe et l’alchimie*, in: Margolin, Jean-Claude – Mattom, Sylvain (eds.), *Alchimie et philosophie à la renaissance. Actes du colloque international de Tours (4–7 décembre 1991)*, Paris, s. 365–378.
- Senfelder, Leopold (1901), *Georg Hansch von Limus. Lebensbild eines Artzes aus dem XVI. Jahrhundert*, Sonderabdruck aus Wiener klin. Rundschau, 28–30, Wien.
- Seznec, Jean (1972), *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and its Place in the Renaissance Humanisme and Art*, Princeton.
- Shackelford, Jole (1993), „Tycho Brahe, Laboratory Design, and the Aim of Science: Reading Plans in Context“, *Isis* **84**: s. 211.
- Shackelford, Jole (2002), *Providence, Power, and Cosmic Causality in Early Modern Astronomy: The Case of Tycho Brahe and Petrus Severinus*, in: Christianson, John Robert – Hadravová, Alena – Hadrava, Petr – Šolc, Martin (eds.), *Tycho Brahe and Prague: Crossroads of European Science*, Frankfurt am Main 2002, s. 46–69.
- Shackelford, Jole (2004), *A Philosophical Path for the Paracelsian Medicine. The Ideas, Intellectual Context, and Influence of Petrus Severinus (1540/2–1602)*, Copenhagen.
- Shakespeare, William (2007), *Bouře*, překlad Martin Hilský, Praha.
- Sheppard, H. J. (1958), „Egg Symbolism in Alchemy“, *Ambix* **6**: s. 140.
- Sherwin, Byron L. (2006), *Mystical Theology and Social Dissent. The Life and Works of Judah Loew of Prague*, Oregon.
- Sherwood Taylor, Frank (1976), *The Alchemists*, London.
- Schebek, Edmund (1874), „Aus dem Leben des böhmischen Freiherrn Christoph Harant von Polžitz und Westritz, erzählt von dessen Bruder Johann Georg Harant von Polžitz und Weseritz“, *Mittheilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen* **12**: s. 273–286.

- Schecker, Heinz (1931), „Das Prager Tagebuch des Melchior Goldast von Heminsfeld in der Bremer Staatsbibliothek“, *Abhandlungen und Vorträge der Bremer wissenschaftlichen Gesellschaft*, s. 258–269.
- Schefer, Bertrand (2001), *La médiation de l'âme*, in: Magnard, Pierre (ed.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la renaissance*, Paris, s. 13–27.
- Schelenz, Hermann (1904), *Geschichte der Pharmazie*, Berlin.
- Schleiner, Louise (1991), „Elizabeth Weston, Alchemist's Step-Daughter and Published Poet“, *Cauda Pavonis* **10**: s. 8.
- Schmieder, Karl Christoph (2005), *Geschichte der Alchemie* [Halle, 1832], Wiesbaden.
- Schmitt, Wolfgang (1962), Eine handschriftliche Sammlung alchemiker Traktate aus Böhmen, *Stifter-Jahrbuch* **7**: s. 177–179.
- Schneider, Wolfgang (1962), *Lexikon alchemistisch-pharmazeutischer Symbole*, Weinheim.
- Scholem, Gershom (1996), *Postavení kabaly v dějinách evropského ducha*, in *Davidova hvězda*, Praha, s. 81–88.
- Scholem, Gershom (1999), *Kabala a její symbolika*, Praha.
- Scholem, Gershom (2010), *Alchymie a kabala*, Praha.
- Schröder, Gerald (1957), *Die pharmazeutisch-chemischen Produkte deutscher Apotheken im Zeitalter der Chimiatrie*, Bremen.
- Schröder, Gerald (1971), „Crollius, Oswald“, in: *Neue deutsche Biographie* III, s. 421.
- Schultess, Carl (1905), *Aus dem Briefwechsel des französischen Philologen und Diplomaten Jacques Bongars (1554–1612)*, in: Kelter, Edmund – Ziebarth, Erich, *Beiträge zur Gelehrten-geschichte des siebzehnten Jahrhunderts*, Hamburg, s. 103–206.
- Schulz, V. (1902), „Z vězení na Černé věži“, *Časopis Musea království Českého* **76**: s. 63.
- Schütt, Hans-Werner (2000), *Auf der Suche nach dem Stein der Weisen. Die Geschichte der Alchemie*, München.
- Schwarzenfeld, Gertrude von (1961), *Rudolf II. Der saturnische Kaiser*, München.
- Schwarzenfeld, Gertrude von (1963), „Magica aus der Zeit Rudolfs II.“ *Antaios* **5**, č. 4, s. 478–481.
- Schwedt, Georg (1991), *Chemie zwischen Magie und Wissenschaft*, Wollfenbüttel.
- Silvano Giordano (ed.) (2003), *Le istruzioni generali di Paolo V ai diplomatici pontifici 1605–1621*, Tübingen.
- Sisco A. G. – Smith C. S. (eds.) (1949), *Bergwerk- und Probierbüchlein (1518)*, New York.
- Skutky opata Sugera* (2003), Petr Šourek (ed.), Praha.

- Smith, Pamela H. (1994), „Alchemy as a Language of Mediation at the Habsbourg Court“, *Isis* **85**: s. 1–25.
- Smith, Pamela H. (1997), *The Business of Alchemy. Science and culture in the Holy Roman Empire*, Princeton.
- Smolka, Josef – Šolc, Martin (2008), „Metoposkopické aforismy Tadeáše Hájka“, *Dějiny věd a techniky* **41**, 2, s. 85–102.
- Smolka, Josef (2000), *Hájkův přítel a korespondent Andreas Dudith (1533–1589)*, in: Drábek, Pavel (ed), *Tadeáš Hájek z Hájku*, Praha, s. 125–168.
- Smolka, Josef (2005a), „G. J. Rheticus (1514–1574) und Prag“, in: *Acta Universitatis Carolinae – Mathematica et Physica*, vol. **46**, Supplementum, s. 53–73.
- Smolka, Josef (2005b), „Rudolf II und die Mondbeobachtung“, in: *Studia Rudolphina* **5**, s. 65–74.
- Smolka, Josef (2008a), „Postavení Tadeáše Hájka jako lékaře na císařském dvoře“, in: *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis* **48**, Fas. 2, s. 11–32.
- Smolka, Josef (2008b), *Thaddaeus Hagecius ab Hayck, Aulæ Caesareae Maiestatis Medicus*, in: Enderle-Burcel, Gertrude – Kubů, Eduard – Šouša, Jiří – Stiefel, Dieter (eds.), „Discourses – Diskurse“, *Essays for – Beiträge zu Mikuláš Teich & Alice Teichová*, Prague–Vienna, s. 395–412.
- Smolka, Josef (2011), Joannes Marcus Marci a jeho okruh, in: Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.) (2011), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 727–758.
- Sněmy české od léta 1526 až po naši dobu IX* (1897), Praha.
- Soukup, Rudolf Werner – Mayer, Helmut (1997), *Alchemistisches Gold, Paracelsische Pharmaka. Laboratoriumstechnik im 16. Jahrhundert*, Wien.
- Soukup, Rudolf Werner (2007a), *Bergbau, Alchemie und frühe Chemie. Geschichte der frühen chemischen Technologie und Alchemie des ostalpinen Raumes unter Berücksichtigung von Entwicklungen in angrenzenden Regionen (= Chemie in Österreich. Von den Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts)*, Wien–Köln–Weimar.
- Soukup, Rudolf Werner (2007b), *Crucibles, Cupels, Cucurbits: Recent Results of Research on Paracelsian Alchemy in Austria around 1600*, in: Principe, Lawrence M. (ed.), *Chymists and Chymistry. Studies in the History of Alchemy and early Modern Chemistry*, Sagamore Beach, s. 165–172.

- Soukup, Rudolf Werner (2009), „Michael Sendivogius – an Alchemist and Austrian-Polish Double Agent of the beginning 17<sup>th</sup> Century“, in: Kokowski, Michal (ed.), *The Global and the Local: the History of Science and the Cultural Integration of Europe*, Proceedings of the 2<sup>nd</sup> Inter. Conference of the European Society for the History of Science, Cracow, s. 425–428.
- Soukup, Rudolf Werner (2011), „*Transformování celého Corpus Solis v Liquorus Irreducibilis.*‘ Laboratorní alchymie na dvoře císaře Rudolfa II.‘, in: Ivo Purš – Vladimír Karpenko (eds.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 205–227.
- Soumar, Jaroslav: *Tadeáš Hájek z Hájku a jeho doba*, in: Tadeáš Hájek z Hájku (2000), s. 15–24.
- Sousedík, Stanislav (1997), *Filozofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha.
- Spicer, Joaneath (2005), „The role of »Invention« in art and science at the court of Rudolf II“, *Studia Rudolphina* 5: s. 7–16.
- Splendor solis: Handschrift 78 D 3 des Kupferstichkabinetts der Staatlichen Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz* (2005), Berlin, 1. Bd. Faksimile–Ausgabe, 2. Bd. Kommentarband mit Beitrag von Ursula Götz.
- Staudinger, Manfred (2006), *Documenta Rudolphina – eine neue Informationsquelle im Internet*, in: *Studia Rudolphina* 6: s. 85–86.
- Staudinger, Manfred (2008), *Documenta Rudolphina*, <http://documenta.rudolphina.org> [elektronická databáze]
- Stehlíková, Dana (2003), *Encyklopedie českého zlatnictví, stříbrnictví a klenotnictví*, Praha.
- Stejskal, Martin (2003), *Praga hermetica. Esoterní průvodce po Královské cestě*, Praha.
- Stiehle, Hans (1991), *Michael Maierus Holsatus (1569–1622): Ein Beitrag zur naturphilosophischen Medizin in seinen Schriften und zu seinem wissenschaftlichen Qualifikationsprofil*, Dissertation, München.
- Stieve, Felix (1880), „Die Verhandlungen über die Nachfolge Kaiser Rudolfs II. in den Jahren 1581–1602“, *Abhandlungen der hist. Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften* 15, s. 1–160.
- Stieve, Felix (1895): *Vom Reichstag 1608 bis zur Gründung der Liga. Briefe und Acten zur Geschichte des Dreissigjährigen Krieges in den Zeiten des vorwaltenden Einflusses der Wittelsbacher* 6, München.

- Stloukal, Karel (1930), *Portrét Rudolfa II. z roku 1600*, in: *Od pravěku k dnešku. Sborník k 60. narozeninám Josefa Pekaře II.*, Praha, s. 1–14.
- Stolcius, Daniel (1975), *Viridarium chemicum ou le Jardin chymique*, Paris.
- Striedinger, Ivo (1923), *Der Goldmacher Marco Bragadino*, München.
- Studničková, Milada – Purš, Ivo (2010), *Kutnohorská iluminace*, Kutná Hora.
- Stummvoll, Josef (ed.) (1968), *Geschichte der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil 1. Hofbibliothek (1368–1922)*, Wien.
- Sudhoff, Karl (1889), *Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften. II. Theil*, Berlin.
- Sudhoff, Karl (1958), *Bibliographia Paracelsica. Besprechung der unter Theophrast von Hohenheims Namen 1527–1893 erschienenen Druckschriften* [1894], Graz.
- Svátek, Josef (1879), *Culturhistorische Bilder aus Böhmen*, Prag.
- Svátek, Josef (1884), „Jeroným Makovský z Makové, nejvyšší komorník Rudolfa II.“, *Sborník historický* 2: s. 231–239.
- Svátek, Josef (1891), *Obrazy z kulturních dějin českých*, díl I–II, Praha.
- Svatoš, Michal (2000), *Tadeáš Hájek z Hájku a Karlova universita*, in: Drábek, Pavel (ed.), *Tadeáš Hájek z Hájku*, Praha, s. 25–33.
- Svatoš, Michal (ed.) (1995), *Dějiny Univerzity Karlovy 1347/8–1622*, sv. I, Praha.
- Sviták, Ivan (1991), *Hledání kamene mudrců. Rehabilitace pana Edvarda Kelleye*, Praha.
- Sviták, Ivan (1994a), *Sir Edward Kelley. Český rytíř, 1555–1598*, Praha.
- Sviták, Ivan (1994b), *Kouzelník z Londýna. John Dee v Čechách*, Praha.
- Sviták, Ivan (1994c), *Malostranská Sappfo*, Praha.
- Szathmáry, László (1928), *Magyar alkémisták*, Budapest.
- Szőnyi, György E. (2003), „Occult Semiotics and Iconology: Michael Maier’s Alchemical Emblems“, in: *Mundus Emblematicus. Studies in Neo-Latin Emblem Books*, ed. by Karl A. E. Enenkel and Around S. Q. Visser, *Imago Figurata, Studies Vol. 4*, Turnhout.
- Szőnyi, György E. (2004), *John Dee’s Occultism. Magical Exaltation Through Powerful Signs*, New York.
- Szulakowska, Urszula (2000), *The Alchemy of Light. Geometry and Optics in Late Renaissance Alchemical Illustration*, Leiden.
- Szulakowska, Urszula (2003), „The Apocalyptic Eucharist and Religious dissidence in Stefan Michelspacher’s Cabala: Spiegel der Kunst und Natur, in *Alchymia (1616)*“, *Aries* 3: s. 200–223.
- Szulakowska, Urszula (2006), *The sacrificial body and the day of doom*, Leiden.

- Szydło, Zbigniew (1992), „Michael Sendivogius and the Statuts des Philosophes Inconnus“, *The Hermetic Journal*, s. 79–91.
- Szydło, Zbigniew (1993), „The alchemy of Michael Sendivogius: His central nitre theory“, *Ambix* **40**: s. 129–146.
- Szydło, Zbigniew (1994), *Water which does not wet hands. The Alchemy of Michael Sendivogius*, Warszawa.
- Szydło, Zbigniew (1996), „The influence of the central nitre theory of Michael Sendivogius on the chemical philosophy of the seventeenth century“, *Ambix* **43**: s. 80–97.
- Szydło, Zbigniew (1997), *Woda, która nie moczy rąk. Alchemia Michała Sędziwoja*, Warszawa.
- Šolc, Martin (2000), *Astronomie v díle Tadeáše Hájka z Hájku*, in: Drábek (2000), s. 35–40.
- Šroněk, Michal (2008), „Johann Barvitius als Mäzen im rudolfinischen Prag“, *Studia Rudolphina* **8**: s. 49–57.
- Tabulae codicum manu scriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum* (1864–1899), Wien.
- Taylor, René (1969), „Architecture and Magic. Considerations on the *Idea* of the Escorial“, in: Fraser, D. – Hibbard, H. – Lewine, M. J. (eds.), *Essays in the History of Architecture Presented to Rudolf Wittkower*, New York, s. 81–109.
- Taylor, Sherwood F. (1976), *The Alchemists*, Frogmore.
- Teige, Josef (1910–1915), *Základy starého místopisu Pražského (1437–1620). Oddíl I. Staré Město Pražské*, Praha.
- Telle, Joachim (1975), *Paracelsus bei Kaiser Maximilian I. Lügende und Ereignisdarstellung in einer „Historia“ von Hans Sachs*, in: *Paracelsus – Werk und Wirkung. Festgabe für Kurt Goldammer zum 60. Geburtstag*, Wien, s. 315–333.
- Telle, Joachim (1977a), *Bemerkungen zum „Viatorium spagyricum“ von Herbrandt Jamsthaler und seine Quellen*, in: Anton, H. – Gajek, B. – Pfaff, P. (eds.), *Geist und Zeichen, Festschrift für Arthur Henkel*, Heidelberg, s. 427–442.
- Telle, Joachim (1977b), „Der Alchemist im Rosengarten. Ein Gedicht von Christoph von Hirschenberg für Landgraf Wilhelm IV. von Hessen-Kassel und Graf Wilhelm von Zimmern“, *Euphorion* **71**: s. 283–305.
- Telle, Joachim (1980a), *Mythologie und Alchemie: Zum Fortleben der antiken Götter in der frühneuzeitlichen Alchemieliteratur*, in: Schmitz, R., Krafft, F. (Hg.): *Humanismus und Naturforschung*, Boppard, s. 135–154.

- Telle, Joachim (1980b), *Sol et Luna. Literatur- und alchemiegeschichtliche Studien zu einem altdeutschen Bildgedicht*, Hürtenwald 1980.
- Telle, Joachim (1986), „Zum ‚Filius Sendivogii‘ Johann Hartprecht“, in: Meinel, Christoph (ed.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden, s. 119–136.
- Telle, Joachim (1987), „Benedictus Figulus. Zu Leben und Werk eines deutschen Paracelsisten“, *Medizinhistorisches Journal* **22**: s. 303–329.
- Telle, Joachim (1992–1996), „Remarques sur le Rosarium philosophorum (1550)“, in: *Chrysopoeia, Revue publiée par la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie*, Tome V, Paris–Milan, s. 265–320.
- Telle, Joachim (1993), *Johannes Huser und der Paracelsismus im 16. Jahrhundert*, in: Dopsch Heinz et al. (ed.), *Paracelsus*, Salzburg.
- Telle, Joachim (ed.) (1994), *Analecta Paracelsica*, Stuttgart.
- Thieme, Ulrich – Becker, Felix (1907–1950), *Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*, 37 sv., Leipzig.
- Thoren, Victor E. (1990), *The Lord of Uraniborg. A Biography of Tycho Brahe*, Cambridge.
- Thorndyke, Lynn (1923–1958), *A History of Magic and Experimental Science*, I–VIII, New York.
- Tierie, Gerrit (1932), *Cornelis Drebbel (1572–1633)*, Amsterdam.
- Tilton, Hereward (2003), *The Quest for the Phoenix: Spiritual Alchemy and Rosicrucianism in the Work of Count Michael Maier (1569–1622)*, Berlin–New York.
- Tilton, Hereward (2007), „Of Ether and Colloidal Gold“, *Esoterica*, **9**: s. 50–128.
- Trevor-Roper, Hugh (1976), *Princes and Artists. Patronage and Ideology at four Habsburg Courts 1517–1633*, London.
- Trevor-Roper, Hugh (1998), *Paracelsianism made Political 1600–1650*, in: Grell, Ole Peter (ed.), *Paracelsus. The Man and his Reputation, his Ideas and their Transformation*, Leiden–Boston–Köln 1998, s. 119–133.
- Trunz, Erich (1986), *Pansophie und Manierismus im Kreise Kaiser Rudolfs II.*, in: Knapp, Fritz Peter – Zeman, Herbert (eds.), *Die österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert (1050–1750)*, Graz, s. 865–986.
- Trunz, Erich (1992), *Wissenschaft und Kunst im Kreise Kaiser Rudolfs II. 1576–1612*, Neumünster.
- Tschinkel, Augustin (1975), *Paracelsus bei König Ferdinand I.*, in: *Paracelsus – Werk und Wirkung. Festgabe für Kurt Goldammer zum 60. Geburtstag*, Wien, s. 335–343.



- Tuckay, Christa (2003), *Magie und Magier im Mittelalter*, München.
- Tychonis Brahe Dani Opera omnia (1924), edidit I. L. E. Dreyer, Tomus VII, Hauniae.
- Unterkircher, Franz – Horninger, Heideleinde – Lackner, Franz (1976), *Die datierten Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek von 1501 bis 1660. Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift in Österreich IV*. Wien.
- Unterkircher, Franz (1957), *Inventar der illuminierten Handschriften, Inkunabeln und Frühdrucke der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil 1: Die abendländischen Handschriften*, Wien.
- Unterkircher, Franz (1966), *Hundert Handschriften der Ambrascher Kunst- und Wunderkammer aus der Österreichischen Nationalbibliothek*, Ausst.-Kat., Innsbruck.
- Unterkircher, Franz (1974), *Die datierten Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek von 1451–1500. Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift in Österreich III*, Wien.
- Urban, Stanislav (1974), „Kněz Šimon – císařův prospektor“, *Umění a řemesla* **3**: s. 66–69.
- Urban, Stanislav (1976), „Řezáči drahých kamenů v Čechách v 16. a 17. století“, *Acta UPM* **11**: s. 18–19 a 62–63.
- Urbánek, Vladimír (2007), „Mezi paracelsiánskou medicínou a rosenkruciánskými manifesty: Studijní léta Ondřeje Habervešla z Habernfeldu“, *Acta Universitatis Carolinae – Historia universitatis Carolinae Pragensis* **47**, Fasc. 1–2, s. 171–181.
- Urbánek, Vladimír (2008), *Eschatologie, vědění a politika*, České Budějovice.
- Vágner, Petr (1993), „Dny všední a sváteční rožmberských alchymistů“, *Opera historica* **3**: 265–277.
- Vágner, Petr (1995), *Theatrum chemicum*, Praha.
- van Lennep, Jacques (1985), *L'Alchimie. Contribution à l'histoire de l'art alchimique*, Paris.
- Ventura, Laurentius (1907), *O spůsobu přístrojení kamene filosofického. Leidenský rukopis Bavora ml. Rodovského z Hustiřan z r. 1585*, Kladno.
- Venturi, A. (1885), Zur Geschichte der Sammlungen Kaiser Rudolf II., *Repertorium für Kunstwissenschaft* **8**: s. 1–23.
- Venturini, Elena (ed.) (2002), *Le collezioni Gonzaga. Il carteggio tra la corte cesarea e Mantova (1559–1636)*, Milano.
- Verzeichnis medizinischer und naturwissenschaftlicher Drucke 1472–1831* (1982–1987), 14 svazků, München–New York.
- Vergilius, Publius Maro (1970), *Aeneis*, Praha.
- Veselá, Lenka (2005), *Knihy na dvoře Rožmberků*, Praha.

- Vetter, Quido (1925), „Tadeáš Hájek z Hájku. Ke čtyřsetletému výročí jeho narození“, in: *Říše hvězd* 6: s. 169–185.
- Vetter, Quido (1926), „O Tadeáši Hájkově z Hájku“, in: *Zeměměřičský věstník* 14: s. 16–17.
- Vickers, Brian (ed.) (1984): *Occult and scientific mentalities in the Renaissance*, Cambridge.
- Vignau-Wilberg, Thea (1969), *Die Emblematische Elemente im Werke Joris Hoefnagel*, Band 1, Leiden.
- Vilímková, Milada (1965), *Domy ve Vikářské ulici*, SÚRPMO, Praha.
- Vilímková, Milada – Pokorný, Ota (1985), *Plán Pražského hradu a části Hradčan z poloviny 18. století*, Praha.
- Vitruvius (1979), *Deset knih o architektuře*, Praha.
- Vlček, Pavel a kol. (2000), *Umělecké památky Prahy 4 – Pražský hrad a Hradčany*, Praha.
- Vocelka, Karl (1981), *Die Politische Propaganda Kaiser Rudolfs II. (1576–1612)*, Wien.
- Vocelka, Karl (1985), *Rudolf II. und seine Zeit*, Wien–Köln–Graz.
- Völlnagel, Jörg (2004), *Splendor Solis oder Sonnenglanz. Studien zu einer alchemistischen Bilderhandschrift*, Berlin.
- Vorel, Petr (2005), *Dějiny zemí koruny české*, Praha.
- Voynich, Wilfrid M. (1921), *A Preliminary Sketch of the History of the Roger Bacon Cipher Manuscript*, in: *Transactions of the College of Physicians of Philadelphia* 43.
- Vrátný, František Bedřich (1998), *Sláva i zánik kutnohorského dolování*, Kutná Hora.
- Wagner, Theodor (1878), „Wissenschaftlicher Schwindel in südlichen Böhmen (Über Alchimie, Magie u. ä. aus dem Wittingauer Archiv u. den Correspondenzen des W. Březan 1570–91)“, *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen* 16: s. 112–123; 19 (1880): s. 133–140.
- Waite, Arthur Edward (1992), *The Hermetic and Alchemical Writings of Paracelsus the Great*, Edmonds (WA).
- Walker, Daniel Pickering (1988), *La magie spirituelle et angélique. De Ficin à Campanella*, Paris.
- Wamberg, Jacob (ed.) (2006), *Art & Alchemy*, Kopenhagen.
- Watanabe-O’Kelly, Helen (2002), *Court Culture in Dresden: From Renaissance to Baroque*, Houndmills.
- Weyer, Jost (1991), *Chemie und Alchemie im 16. Jahrhundert und die chemische Fachliteratur jener Zeit*, in: *Von der Astronomie zur Alchemie*, Ausst.-Kat., Rastatt, s. 59–117.

- Weyer, Jost (1992), *Graf Wolfgang II. von Hohenlohe und die Alchemie. Alchemistische Studien in Schloss Weikersheim 1587–1610*. Forschungen aus Württembergisch Franken **39**, Sigmaringen.
- Weyer, Jost (1993), *Ärzte, Gelehrte und Alchemisten. Autoren chemischer Werke im 16. Jahrhundert*. Vortragsreihe der Historischen Bibliothek der Stadt Rastatt im Ludwig-Wilhelm-Gymnasium, Rastatt.
- Widzová, Pavla (2000), *Rukopis III H 11 jako obraz české alchymie v renesanci (analýza vybrané části)*, diplomová práce, Univerzita Karlova, Praha.
- Wilding, Michael (2007), *A Biography of Edward Kelly, the English Alchemist and Associate of Dr. John Dee*, in: Linden, Stanton J. (ed.), *Mystical Metal of Gold*, New York.
- Winkelbauer, Thomas (2003), *Österreichische Geschichte. 1522–1699, Ständefreiheit und Fürstenmacht: Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im Konfessionellen Zeitalter*. I–II Bd., Wien.
- Winter, Zikmund (1893), „Kámen filosofský“, *Květy* **15**.
- Winter, Zikmund (1895), *Život církevní v Čechách: Kulturně-historický obraz z XV. a XVI. století*, Praha.
- Winter, Zikmund (1899), *O životě na vysokých školách*, Praha.
- Winter, Zikmund (1909), *Řemeslnictvo a živnosti XVI. věku v Čechách (1526–1620)*, Praha.
- Wittstein, Georg Christian (1984), *Vollständiges etymologisch-chemisches Handwörterbuch mit Berücksichtigung der Geschichte und Literatur der Chemie [1847–1849]*, Hildesheim.
- Wooley, Benjamin (2001), *The Queen's Conjurer: The Science and Magic of Dr. John Dee, Adviser to Queen Elisabeth*, New York.
- Wraný, Adalbert (1902), *Geschichte der Chemie und der auf chemischer Grundlage beruhenden Betriebe in Böhmen*, Praha.
- Wüthrich, L. H. (1993), *Matthaeus Merian d. Ä. Biographie*, in: Ute Schneider (Hrsg.), *Matthaeus Merian des Aelteren*. Catalog zu Ausstellungen im Museum für Kunsthandwerk Frankfurt am Main (15. 9. – 7. 11. 1993) und im Kunstmuseum Basel (28. 11. 1993 – 13. 2. 1994).
- Wyckoff, Dorothy (1958), „Albertus Magnus on Ore Deposits“, *Isis* **49**: s. 109–122.
- Yates, Frances A. (1969), *Theatre of the World*, Chicago.
- Yates, Frances A. (2000), *Rozenkruciánské osvícenství*, Praha.
- Yates, Frances (2001), *Prospero: The Shakespearean Magus*, in: *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London–New York, s. 188–189.

- Yatesová, Frances A. (2009), *Giordano Bruno a hermetická tradice*, Praha.
- Zachar, Otakar (1911), *O alchymii a českých alchymistech*, Praha.
- Zachar, Otakar (1913), „Rudolf II. a alchymisté“, *Časopis Musea Království Českého* **87**: s. 417–424, 148–155, 243–257.
- Zandbergen, René – Prinke, Rafał T. (2005), „The Voynich MS in Prague, from Rudolf II to Johannes Marcus Marci“, in: *Acta Universitatis Carolinae, Mathematica et Physica* **46**, Supplementum, s. 141–152.
- Zandbergen, René – Prinke, Rafał T. (2011), Voynichův rukopis v rudolfínské Praze, in: : Purš, Ivo – Karpenko, Vladimír (eds.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha, s. 297–314.
- Zecaire, Denis (1999), *Opusculum tres excellent de la vraye philosophie naturelle des metaulx. Édition critique, introduction et notes par Renan Crouvizier*, Textes et Travaux de Chrysopoeia **6**, Paris–Milan.
- Zíbrt, Čeněk (1900), *Bibliografie české historie I*, Praha.
- Zimmermann, Heinrich (1905), „Das Inventar der Prager Schatz- und Kunstkammer vom 6. Dezember 1621. Nach Akten des k. und k. Reichsfinanzarchiv in Wien“, in: *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses* **15**, II. část, regest 19421, s. XX–LXXV.
- Žemla, Martin (2003), *Svět Jakuba Böhmy*, in: Böhme, Jakub, *Cesta ke Kristu. Mystické traktáty konce věků*, Praha, s. 9–94.



1. Martin Rota, Rudolf II., 1574.



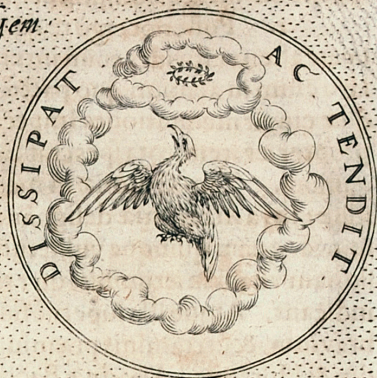
2. Joris Hoefnagel, Impresa císaře Rudolfa II., in: *Schriftmusterbuch* pro Georga Bocskaye, Wien, KHM Inv.-Nr. 975, fol. 1v.



*Romanorum Imperatores*

*Rudolphus II Imp: Rex Germ: Hung: Boh: Dal:  
Crou: Sla: etc Archidux Austriae*

*H XXXIII Gem:*



*Rudolphus II Rom: Imp: Rex Germ: Hung:  
Boh: Dal: Crou: Sla: etc Arch: Austriae*

*H XXXIV G:*



*Rudolphus II Rom Imp: Rex Germ: Hung:  
Boh: Dalm: Crou: Sla: etc Arch: Aus*

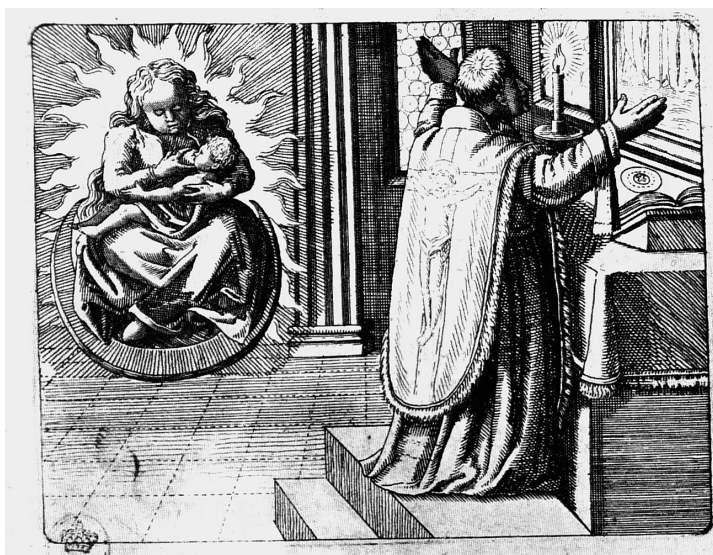
*H XXXV G:*



*XXXII, Hiero-*

3. Impresy císaře Rudolfa II., in: Jacobus Typotius, Ottavio Strada, Aegidius Sadeler, *Symbola divina et humana* I, Pragae 1601.





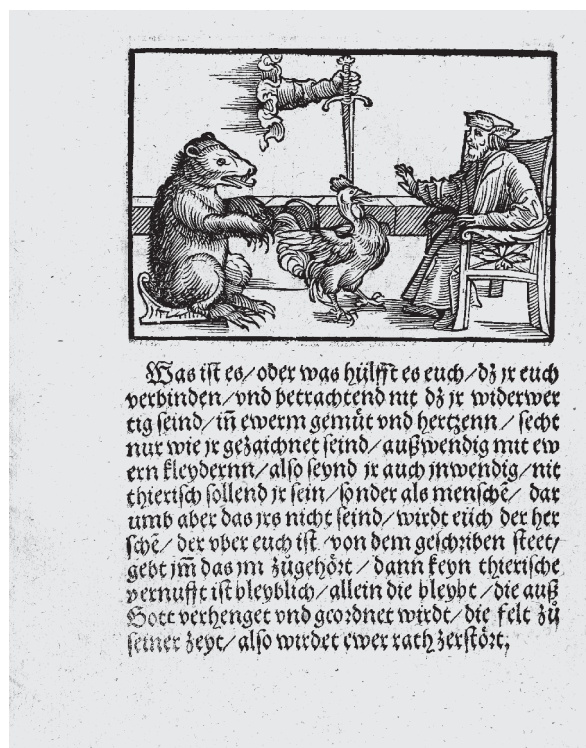
4. Symbolické vyobrazení Melchiora Cibiensis, autora *Alchymické mše*. Jako kojení dítěte se v alchymii někdy symbolizovalo *cibatio*, dodání čerstvých substancí do reakční nádoby, in: Michael Maier, *Symbola aureae mensae duodecimationum*, Francofurti 1617.



5. Aureolus Philippus Theophrastus [Paracelsus], *Philosophia Magna*, Köln 1567, portrét autora.

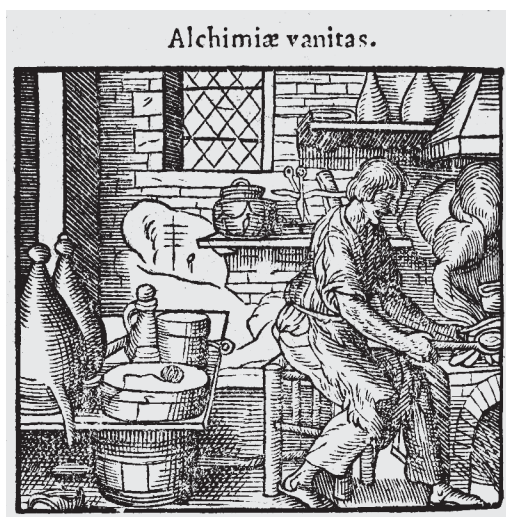


6. Paracelsus, *Prognostication auff XXIIII Jahr zukünfftig* [...] Geschriben zu dem Großmechtigsten, Durchleüchtigsten Fürsten und Herren, Herren Ferdinanden u. Römischen König, Erzherzog zu Osterreich, 1536, titulní list.



7. Paracelsus, *Prognostication auff XXIIII Jahr zukünfftig* [...], 1536, fol. [Diiiv], srovnání zvířecího a lidského „rozumu“.

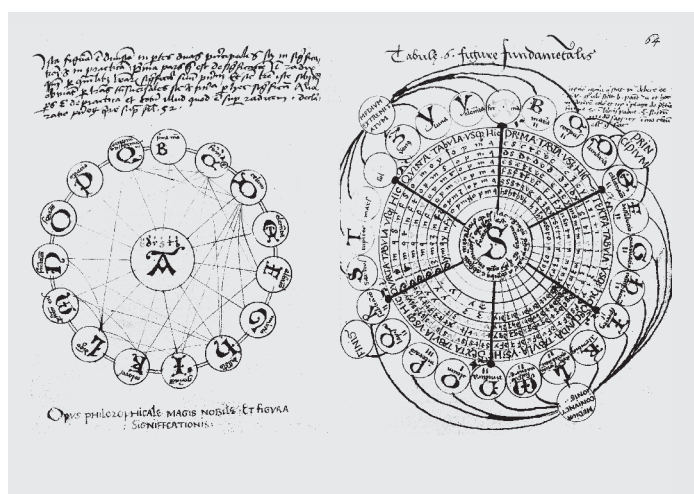




8. Vyobrazení k emblému na téma „Marnost alchymie“, in: Johannes Sambucus, *Emblemata*, Antverpiae 1564.



9. Arcivévoda Ferdinand II. Tyrolský, ca. 1558/60.



11. Vyobrazení lullovských schémat z alchymického rukopisu z majetku arcivévody Ferdinanda II. Tyrolského, ÖNB, sig. Cod. 5485, fol. 63v–64r.

10. Handštán ze sbírky arcivévody Ferdinanda II. Tyrolského s vyobrazením Golgoty, Jáchymov nebo Tyrolsko.

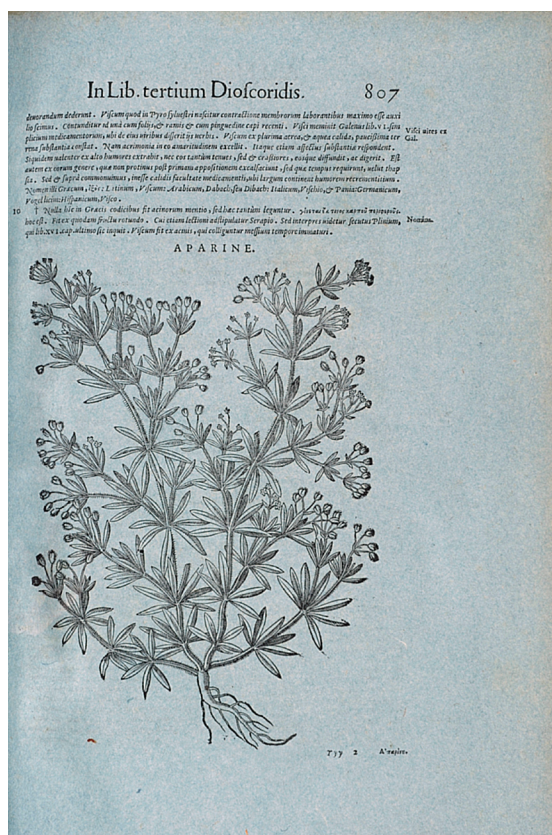




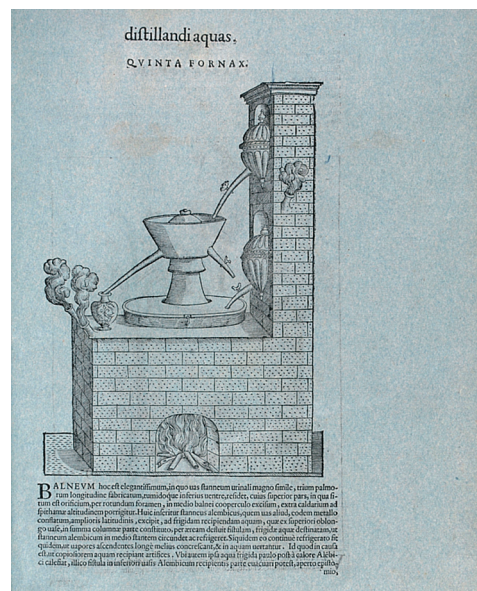
12. Martin Rota, *Pietro Andrea Mattioli*.



13. Pietro Andrea Mattioli, *Commentarii in libros sex Pedacii Dioscoridis [...] De materia medica*, Venetiis 1554.

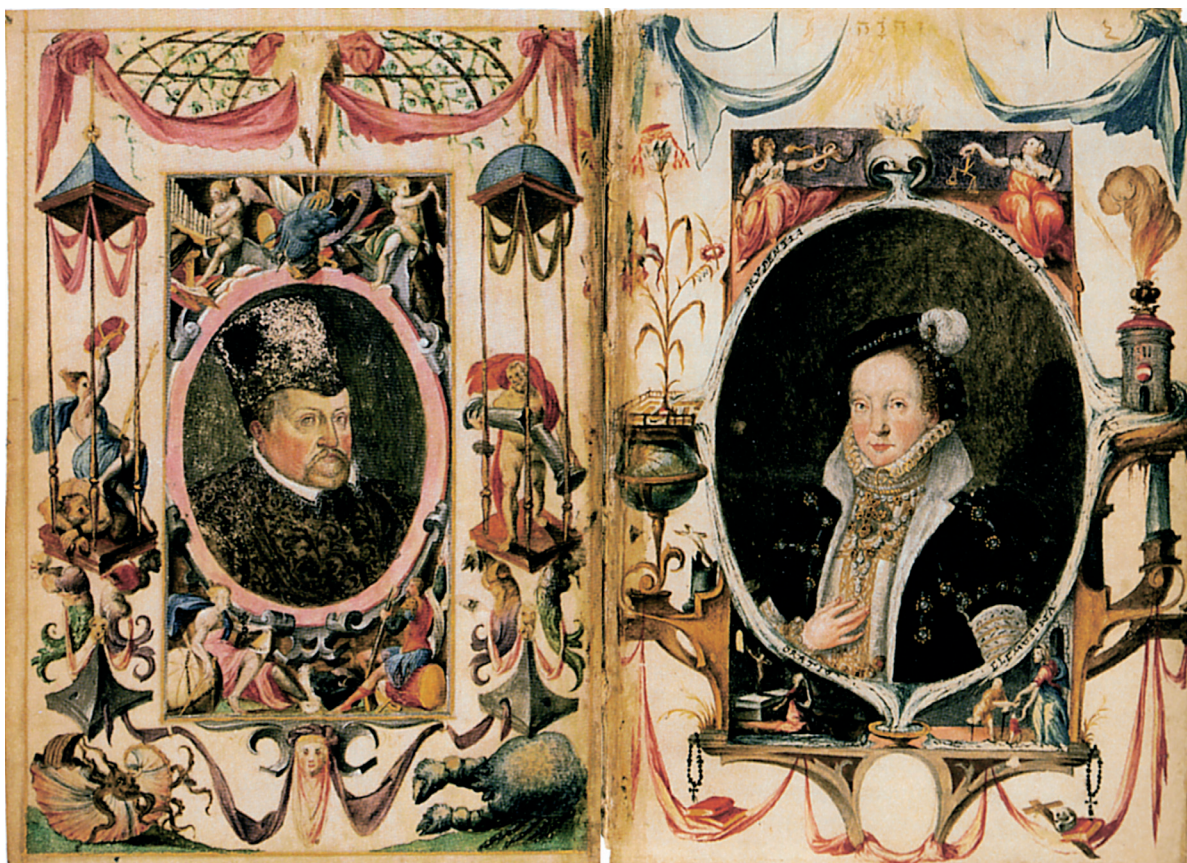


14. Vyobrazení svízele přituly, in: Pietro Andrea Mattioli, *Commentarii in libros sex Pedacii Dioscoridis [...] De materia medica*, Venetiis 1554.



15. Destilační pec s vodním chlazením alembiku, in: Pietro Andrea Mattioli, *Commentarii in libros sex Pedacii Dioscoridis [...] De materia medica*, Venetiis 1554.





16. Modlitební kniha pro Andream Rakouského, syna arcivévody Ferdinanda II. Tyrolského (na vyobrazení vlevo) a jeho ženy Filippiny Welserové (vpravo). Zatímco vyobrazení arcivévody je provázeno poměrně konvenční symbolikou – ovál s portrétem obklopují svobodná umění, po pravé i levé straně provázené symboly síly a válečné štěstěny, zřetelně větší portrét Filippiny Welserové odkazuje na její léčitelské umění a charitativní činnost. Z hebrejsky vyjádřeného Božího jména nad jejím portrétem vyzařuje Boží milost na holubici Ducha svatého; portrét je obklopen personifikacemi moudrosti, spravedlnosti, zbožnosti a laskavosti (*clementia*). Vlevo od portrétu symbolizuje bylina fytotherapii, věž vpravo s habsburským erbem, z níž šlechají plameny a vychází kouř, patrně odkazuje na alchymickou pec, v níž byly vyráběny léky z minerálních látek. Dva základní atributy moudrosti a spravedlnosti zvýrazněné nad portrétem Filippiny – had obtáčející ruku a váhy – též nepřímo odkazují na lékařství a farmacii. Antverpy (?), po 1576. Wien, ÖNB, Cod. 1860, fol. 1v–2r.



17. Leonhard Thurneisser, *Quinta Essentia*, Leipzig 1574, portrét autora.





18. Vyobrazení mikrokosmu, in: Leonhard Thurneisser, *Archidoxa*, Münster 1569.

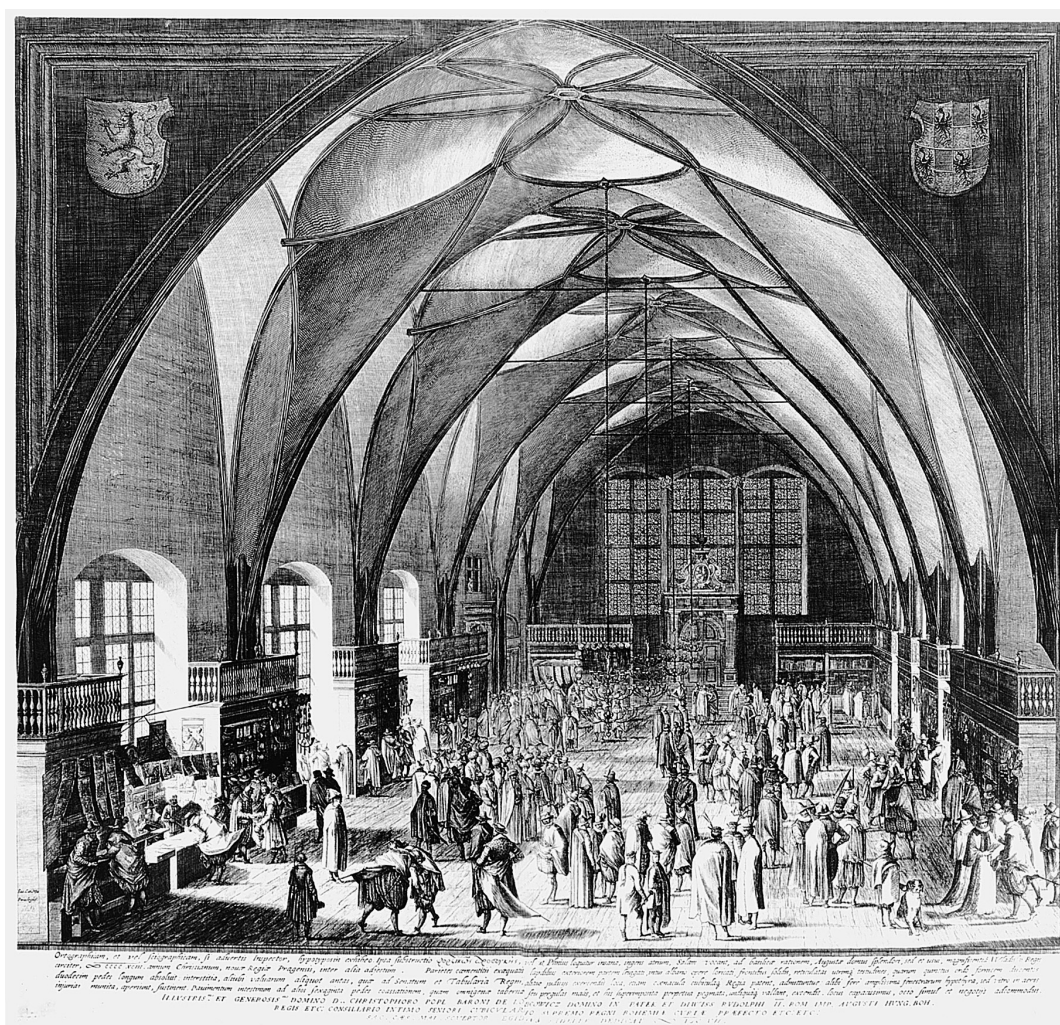


19. – 20. Vavřinec Špán ze Špánova, *Spagiologia*, Gorlicii 1574, titulní list a portrét autora.





21. Joris Hoefnagel – H. Hoogenberghe, Pohled na Prahu, 1591.

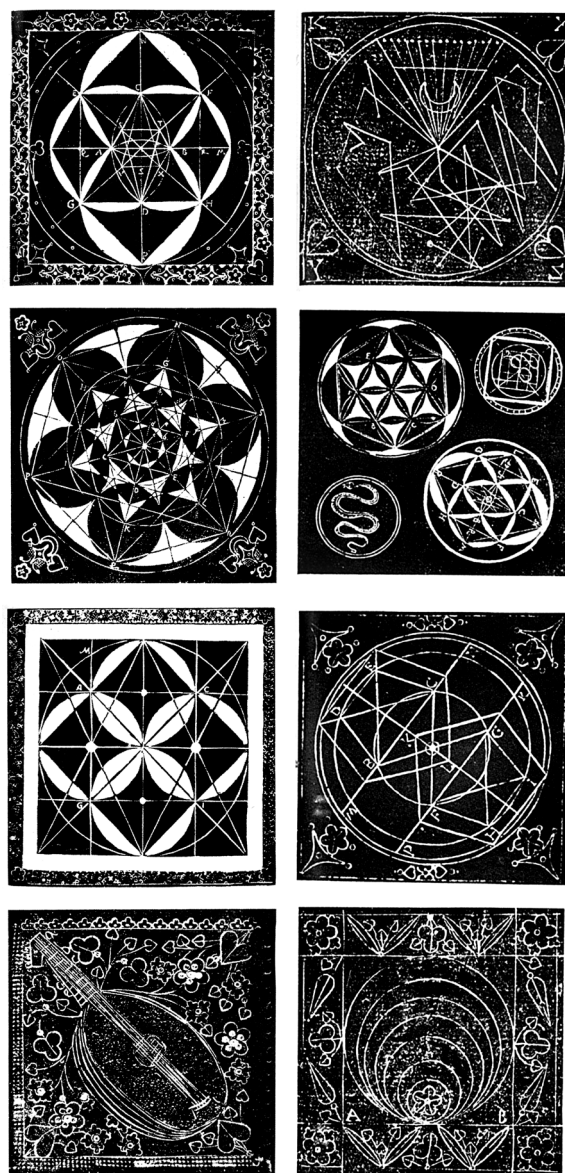


22. Aegidius Sadeler, Vladislavský sál, 1607.

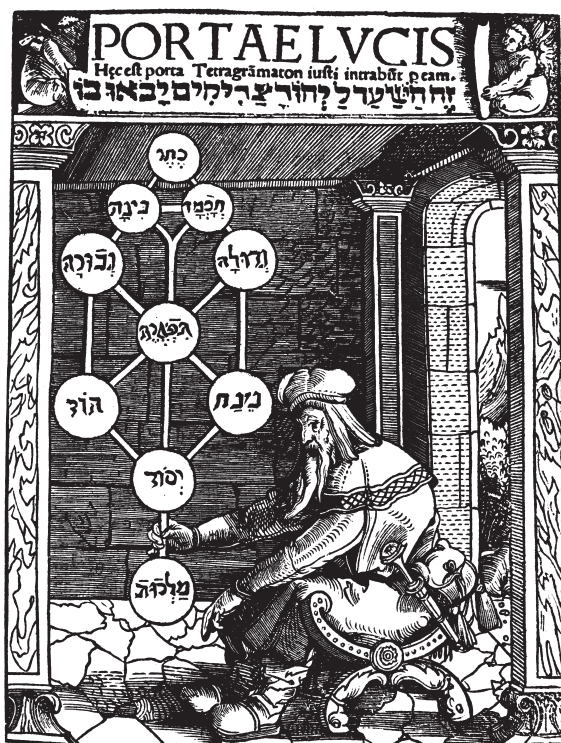




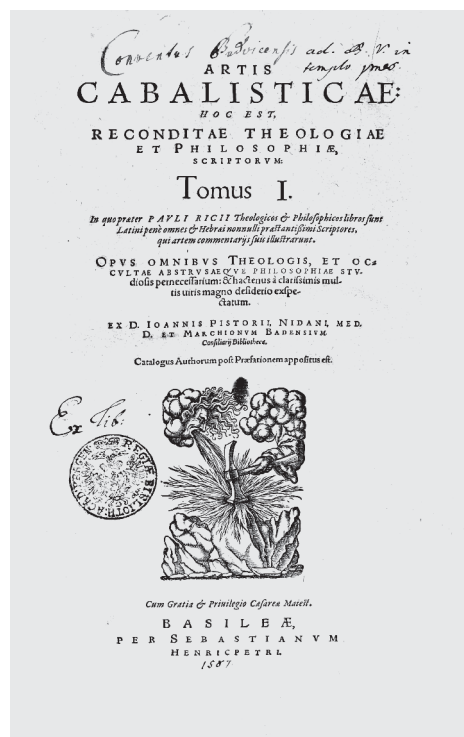
23. Personifikace červeného korálu. Chemické recepty Heinricha Julia Brunšvického, HAB, Cod Guelf. 340 Helmst., kresba Christopha Gertnera, fol. 122r.



24. Hermetické diagramy Giordana Bruna z jeho pražského tisku dedikovaného Rudolfovi II., in: Giordano Bruno, *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*, Pragae 1588.



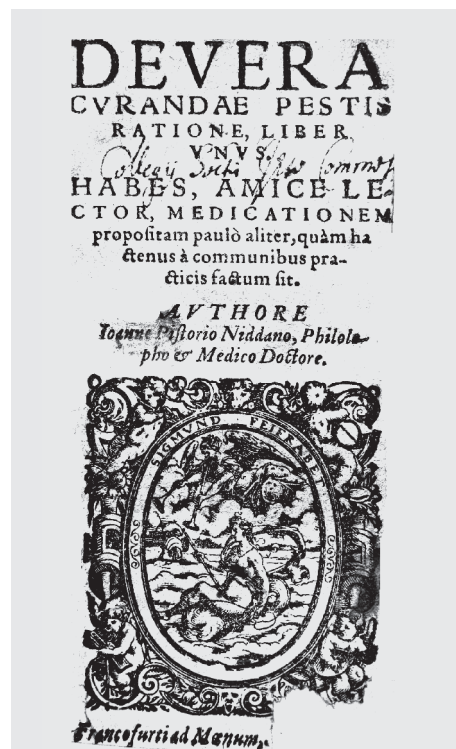
25. Vyobrazení kabalistického sefirotického stromu,  
in: Paulus Riccius, *Portae lucis: haec est porta  
Tetragrammaton, iusti intrabunt per eam*, 1516.



26. *Artis cabalisticae: Hoc est Reconditae  
Theologiae et Philosophiae scriptorum, Tomus I.*  
(Basileae 1587).



27. Dominicus Custos, Johannes Pistorius, 1594.



28. Johannes Pistorius, *De vera curandae pestis ratione liber unus*, Francofurti 1568.





29. Talisman pravděpodobně věnovaný císaři Rudolfovi II. pražskou židovskou komunitou (avers).



30. Talisman pravděpodobně věnovaný císaři Rudolfovi II. pražskou židovskou komunitou (revers).





31. Rudolfův prsten nalezený v jeho rakvi.



32. Joris Hoefnagel, Kozoroh a Lev coby dvě nejdůležitější znamení horoskopu císaře Rudolfa II. drží nebeský glóbus.





33. Joris Hoefnagel, Rudolfův horoskop držný dvěma anděly.

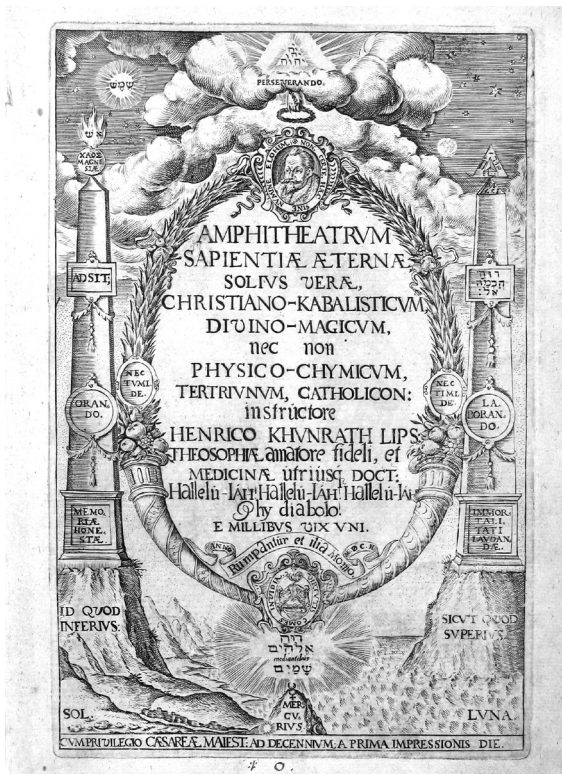


34. Jan Vermeyer, Rudolfova soukromá koruna, Praha 1602.



35. Ručně kolorovaný dřevorez z druhého vydání sbírky alchymických traktátů *Alchymia vera*, 1604.





36. Heinrich Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae*, Hanoviae 1609, titulní list.



37. Heinrich Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae*, Hanoviae 1609, portrét autora.



38. Heinrich Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae*, Hanoviae 1609, rytina Oratorium a laboratorium.

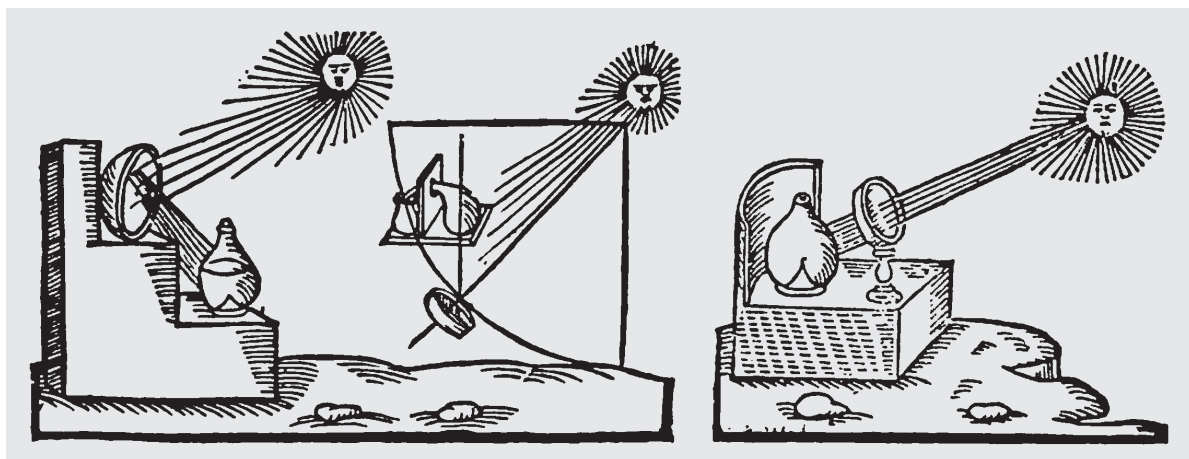




39. Heinrich Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae*, Hanoviae 1609, první symbolická rytina.



40. Giovanni Stradano (Jan van Straet), *Vyobrazení alchymické dílny*, vpravo v popředí velkovévoda Francesco I. de' Medici, studiolo v Palazzo Vecchio ve Florencii, 1570.

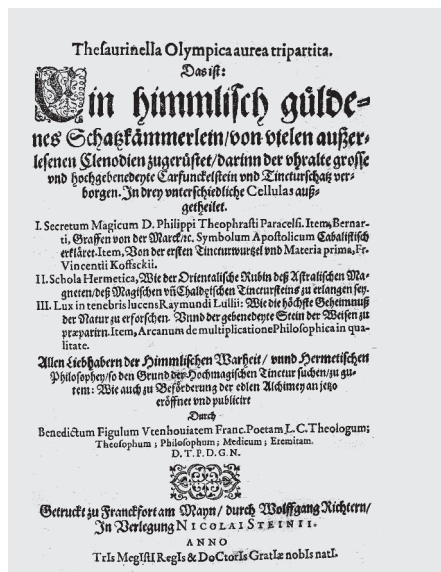


41. Andreas Libavius *Alchymia*, 1606 – destilace pomocí slunečních paprsků.

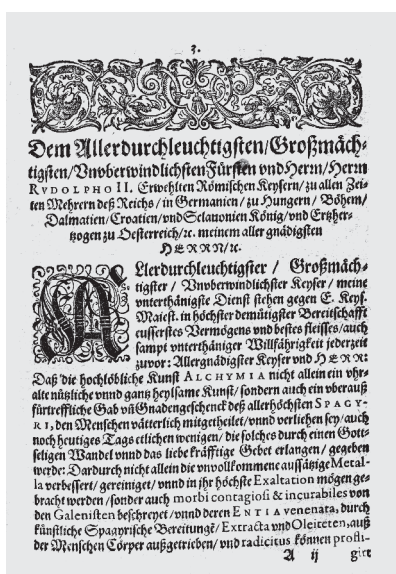
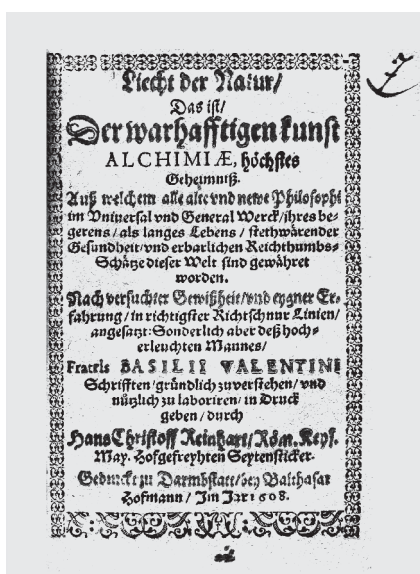


42. Zápalmé zrcadlo pravděpodobně pocházející z majetku Rudolfa II.  
Armémuseum, Stockholm.

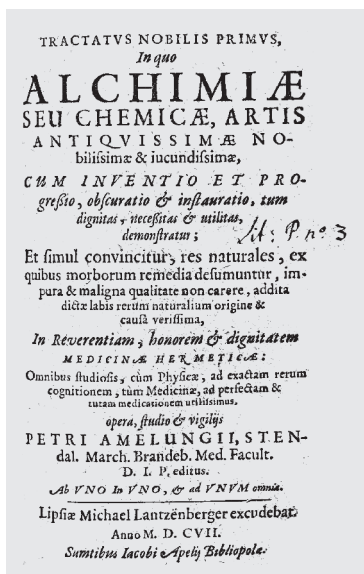




43. – 44. Benedictus Figulus (ed.), *Thesaurinella Olympica aurea tripartita*, Das ist Ein himmlisch güldenes Schatzkammerlein, Franckfort am Mayn [1608].



45. Hans Christof Reinhart, *Licht der Natur*, Das ist: Der wahrhaftigen kunst *Alchimiae*, Hall 1608, Dedikace císaři Rudolfovi II.

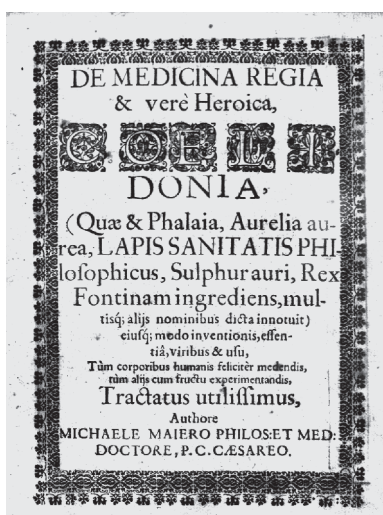


46. – 47. Peter Amelung, *Tractatus nobilis primus, in quo Alchimiae seu chemicae artis [...] demonstratur*, Lipsiae 1607, titulní list a dedikace císaři Rudolfovi II.

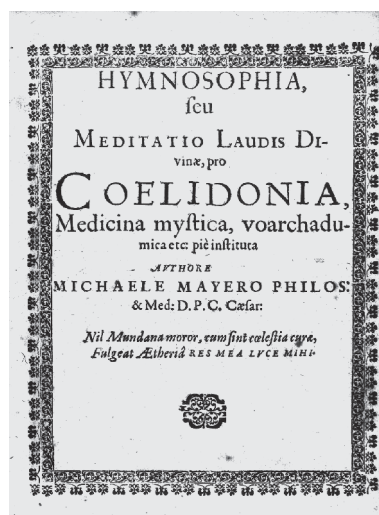


TRES SCHOLA, TRES COESAR TITVLOS DE  
DIT; HÆC MIHI RESTANT,  
POSSE BENE IN CHRISTO VIVERE. POSSE MORI.  
MICHAEL MAIERVS COMES IMPERIALIS CON:  
SISTORII etc. PHILOSOPH. ET MEDICINARVM  
DOCTOR, P. C. C. NOBIL. EXEMPTVS FOR. OLIM  
MEDICVS CÆS. etc.

48. Portrét Michaela Maiera, in: *Atalanta fugiens*, Oppenheimii 1618.



49. Michael Maier, *De medicina regia* [Pragae] 1609.



50. Michael Maier, *Hymnosophia* [Pragae] 1609.

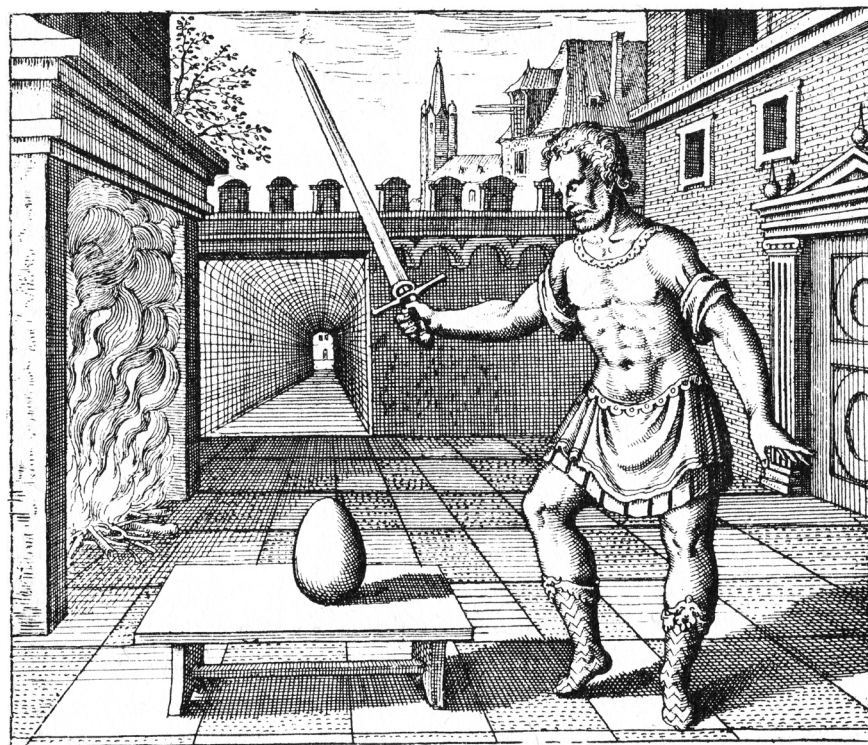


51. Ukázka grafické úpravy titulního listu tisku Paula Sessia, *Tropaeum Christi Resurgentis*, Pragae 1608.





52. Vyobrazení k bajce o sedláku a hadovi, in: Aegidius Sadeler, *Theatrum morum. Artliche gesprach der thier mit wahren historien den menschen zur lehr*, Pragmae 1608.



53. Emblém VIII. „Vezmi vejce a rozetni je ohnivým mečem“, in: Michael Maier, *Atalanta fugiens*, Oppenheimii 1618.





54. Vyobrazení Maierova erbu, Allgemeines Verwaltungsarchiv, Wien, Standeserhebungen, Wappenbuch II, fol. 114r.



56. Vyobrazení Maierova erbu, detail z portrétní rytiny, in: *Atalanta fugiens*, Oppenheimii 1618.



55. Portrét Avicenny s vyobrazením orla spojeného s ropuchou. V symbolice alchymie ten, kdo hledá kámen filosofů, má spojit těkavý princip s fixním, tedy „filosofickou síru“ s „filosofickou rtutí“, zde představovanými dvěma živočichy, in: Michael Maier, *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, Francofurti 1617.



57. Emblém V. „Přilož ropuchu k prsům ženy, aby ji napojila mlékem; žena poté zemře a ropucha mlékem ztloustne“, in: Michael Maier, *Atalanta fugiens*, Oppenheimii 1618.





58. Michael Maier, *Atalanta fugiens*, Oppenheimii 1618, titulní list.



48 FUGA X. in 2. infra.

**Gib Feuer zum Feuer/ Mercurium zum Mercurio,  
vnd es ist dir genug.**

*Atalanta Fugiens.*

Machina pender ab hac mundi connea catena To-  
ta fu o quod par gau deat omne pari, pari.

*Hippomen. Sequens.*

Machi na pender ab hac mundi connea catena  
To ta fu o quod par gau deat omne pari.

*Pomum adorant.*

Machina pender ab hac mundi connea catena  
Tota, suo quod par gaudeat omne pari.

X. Epigrammatis Latini versio Germanica.

**S** Als gangt Gebdw an dieser Ketten hängen der gangen Welt/  
Das ein jedes zu dem/das ihm gleich/sich gefellt:  
Mercurius wirt so zu seiner Art gefügt/ vnd das Feuer  
Zum Feuer/die laß dir seyn ein Ziel dieser Kunst so thewer:  
Vulcanus treibt den Hermetem, der Hermes wider entbindt  
Cynthiam, so sich rächet an dich/ Apollo, geschwindt.

EMBLE-

EMBLEMA X. De secretis Naturæ.

Da ignem igni, Mercurium Mercurio, & sufficit tibi.

49



EPIGRAMMA X.

**M** Achina pender ab hac mundi connea catena  
Tota, suo quod par gaudeat omne pari:  
Mercurius sic Mercurio, sic jungitur igni  
Ignis & hac artisti data metatua.  
Hermetem Vulcanus agit, sed penniger Hermes,  
Cynthia, te solvit, te sed, Apollo, soror.

G HÆC

59. Fuga X. emblém X. „Dej oheň k ohni, Merkura k Merkurovi, a to ti postačí“, in: Michael Maier, *Atalanta fugiens*, Oppenheimii 1618.



60. Michael Maier, *Arcana Arcanissima, Hoc est Hieroglyphica Aegypto-Graeca vulgo necdum cognita* (s. l., s. a. [London 1614]), titulní list.

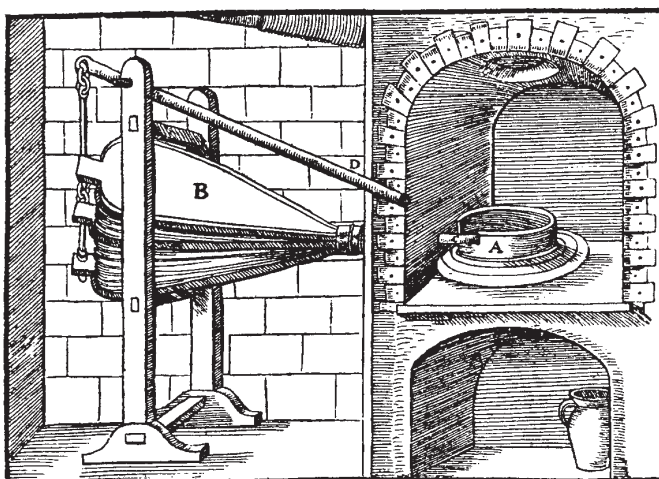




61. Michael Maier, *Examen fucorum pseudochymicorum detectorum et in gratiam veritatis amantium succincte refutatorum*, Francofurti 1617.

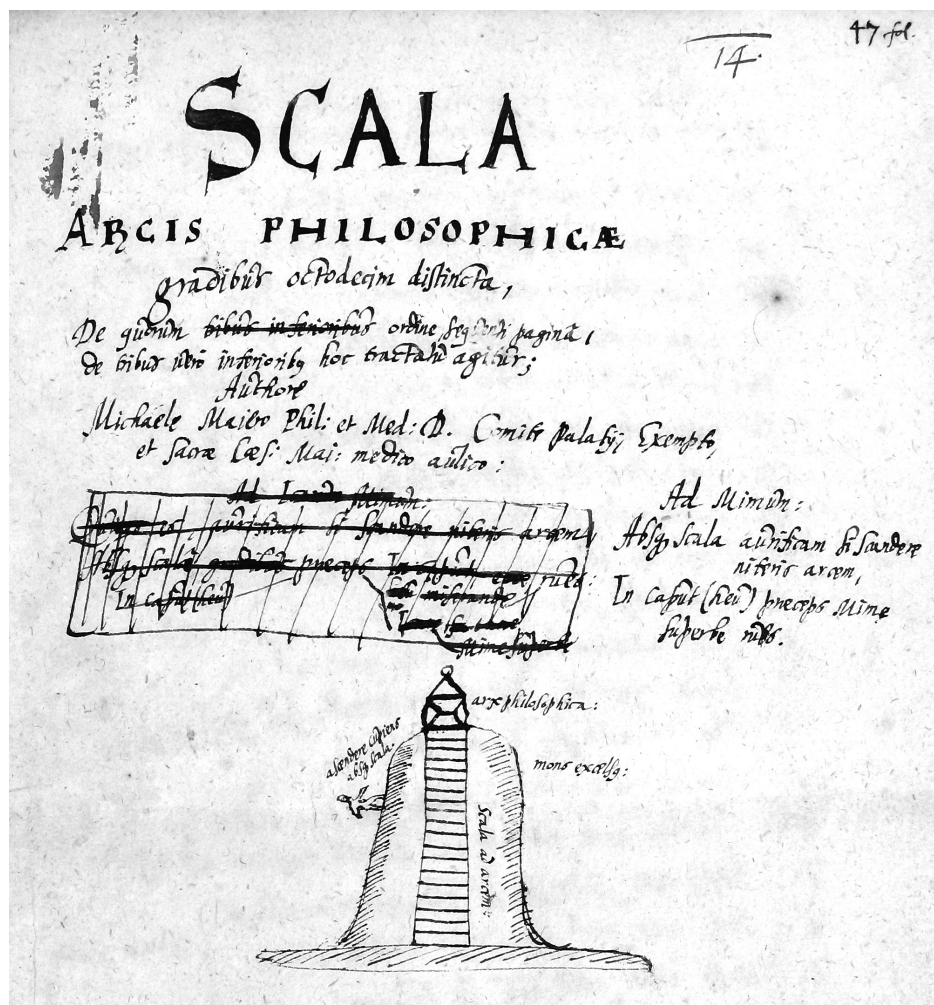


62. Emblém XVIII. „Oheň rád zapaluje, ale neproměňuje ve zlato; to činí jen zlato“, in: *Atalanta fugiens*, Oppenheimii 1618.



63. Metalurgická pec s měchem ovládaným pákou. Georgius Agricola, *De re metallica libri duodecim*, Basilej 1556.





64. Kresba Michaela Maiera ilustrující cestu do „filosofického zámku“ v rukopisu SCALA ARCIS PHILOSOPHICAE zaslaném Mořici Hesenskému roku 1611. Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel der Universitätsbibliothek Kassel (2° Ms. chem. 11 [1, fol. 47r).

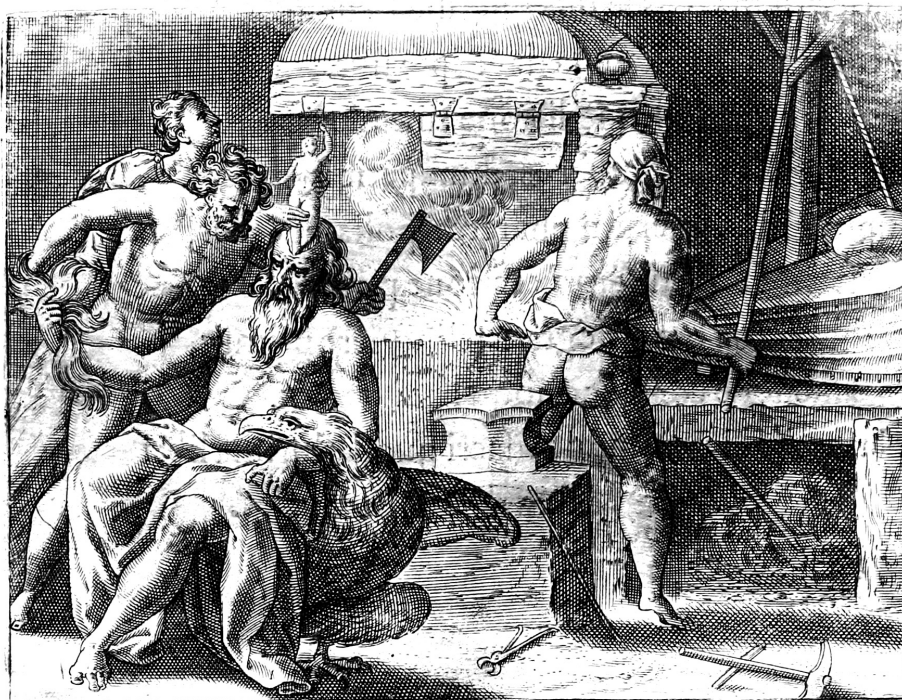


65. Vyobrazení souboje slona s drakem, in: Aegidius Sadeler, *Theatrum morum. Artliche gesprach der thier mit wahren historien den menschen zur lehr*, Pragae 1608.



66. Vyobrazení souboje slona s drakem, in: Michael Maier, *Viatorium, hoc est de montibus planetarum septem seu metallorum*, Oppenheimii 1618.





67. Emblém „Jupiter rodí Pallas Athénu“, in: *Mikrokosmos – Parvus mundus*, Antwerpen 1579.



68. Emblém XXIII. „Když se narodila na Rhodu Pallas, přšlo zlato a Slunce ulehlo s Venuší“, in: Michael Maier, *Atalanta fugiens*, Oppenheimii 1618.





69. Emblém „De Atalanta et Megareio“, in: *Mikrokosmos – Parvus mundus*, Antwerpen 1579.



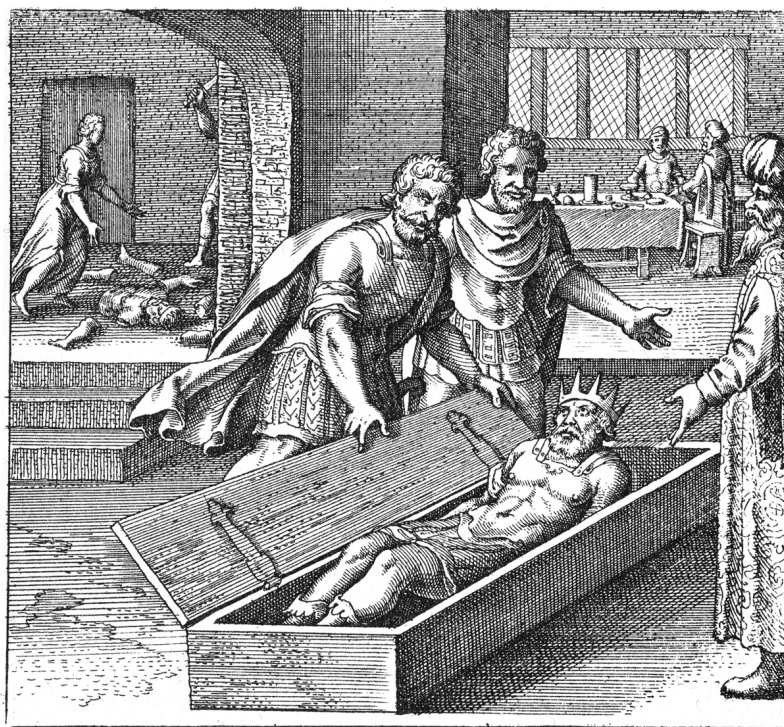
70. Prchající Atalanta, II. emblém: Vyobrazení je přesným výtvarným přetlumočením Maierova epigramu.

Země je jeho živitelkou.

Vypráví se, že Romulus sál mléko od chlupaté vlčice  
a Jupiter z kozího vemene, čemuž lze věřit.

Co by na tom mělo být divného, když tvrdíme,  
že SYNA MUDRCŮ v raném mládí živila ZEMĚ svým mlékem?

Jestliže maličké zvíře vychovalo takové hrdiny,  
JAK VELKÝ bude ten, jehož ŽIVITELKOU je CELÁ ZEMĚ?



71. Prchající Atalanta, XLIV. emblém: Na vyobrazení emblému je důraz položen na motiv Tyfónovy Isti, kdy vlákal při hostině Osirida, aby si lehl do truhly, do níž jej pak se svými komplici zatloukl a hodil do řeky. Tento motiv se nevyskytuje ani v Prchající Atalantě, ani v Maierově díle *Arcana arcanissima*, resp. v pasážích převzatých z Diodóra Sicilského, ale pochází z Plútarchova pojednání *O Isidě a Osiridovi*.

Tyfón zabíjí Osirida Istí. Poté rozhodí jeho údy na všechny strany, ale slavná Isis je sesbírá.

Sýrie má Adonida, Řecko Dionýsa, Osirida  
Egypt, ti všichni představují SLUNCE Moudrosti.

Isis, Osiridova sestra, žena a matka,  
sesbírá manželovy údy, které Tyfón odsekl.  
Avšak pohlavní úd zmizel ve vlnách moře,  
*a proto chybí síra, jež plodí síru.*



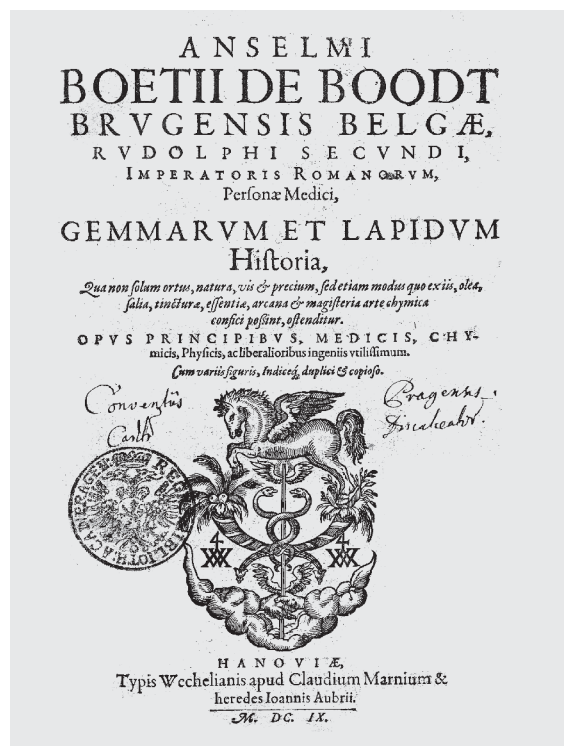


72. Michael Maier, *Septimana Philosophica, qua Aenigmata aureola*, Francofurti 1620, titulní list.





73. Anselmus Boëthius de Boodt, *Gemmarum et lapidum historia*, Hanoviae 1609, portrét autora.



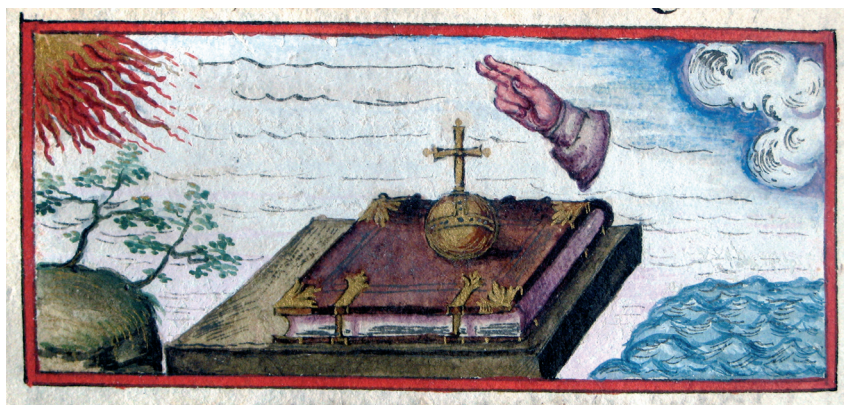
74. Anselmus Boëthius de Boodt, *Gemmarum et lapidum historia*, Hanoviae 1609, titulní list.



75. Album lavírovaných kreseb Anselma Boëthia de Boodta, soukromá sbírka, Belgie, VII, 30.



76. Kniha a říšské jablko  
jako symboly alchymické  
matérie, in: Herbrandt  
Jamsthaler, *Viatorium  
spagyricum*, UB Leiden, Cod.  
Voss. Chym. Q.58, fol. 142v.

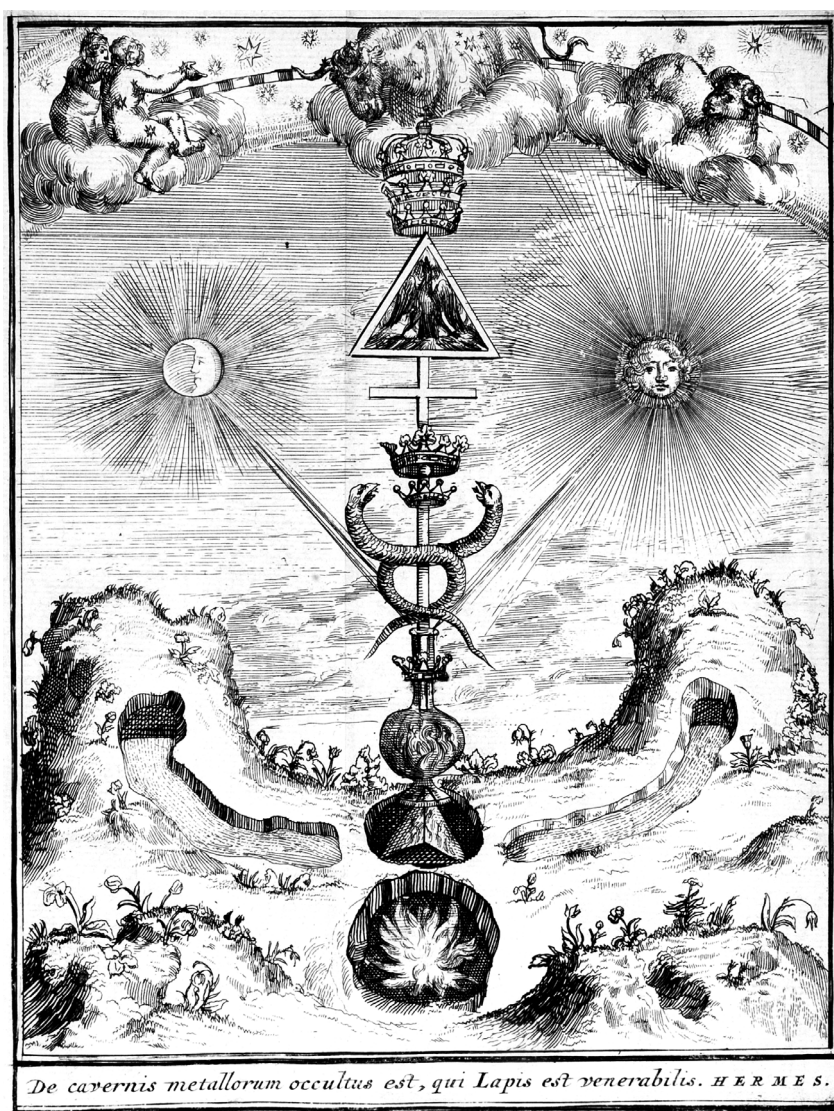


77. Král v lázni, in:  
*Splendor Solis*, Berlín,  
Kupferstichkabinett,  
Cod. 78 D 3, fol. 19v.





78. XI. emblém. „Zběl Latonu a roztrhej knihy“, Zbělení, *albificatio*, byla druhá fáze Velkého Díla následující po výchozí černé barvě, kdy se tato substance někdy označovala právě jako Latona. Na obrázku přihlížejí děti této Titánky, Apollón a Diana (Artemis), v alchymii symbolizující Slunce a Měsíc, tedy zlato a stříbro, současně též mužský a ženský princip, in: Michael Maier, *Atalanta fugiens*, Oppenheimii 1618.



79. Vyobrazení symbolizující určující nebeský vliv na alchymickou matérii v období vlády jarních znamení zvířetníku (Beran, Býk, Blíženci), in: *Le Triomphe hermetique, Ou La Pierre Philosophale Victorieuse*, Amsterdam 1689.





80. Johann Joachim Becher, *Oedipus chemicus*, Francofurti 1664.



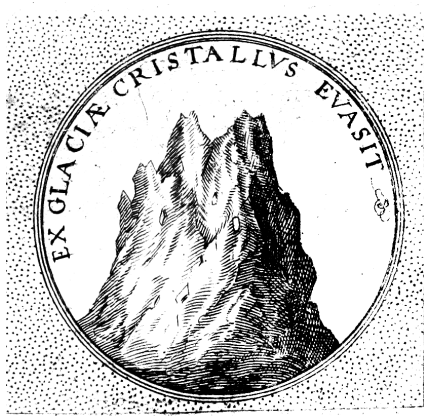
81. XXXIX. emblém. „Oidipús přemohl Sfingu, zabil svého otce Laia a pojal za manželku svou matku“, in: Michael Maier, *Atalanta fugiens*, Oppenheimii 1618.





82. Anselmus Boëthius de Boodt – Ottavio Strada – Aegidius Sadeler, *Symbola divina et humana III*.  
*Symbola varia diversorum principum*, Praga 1603, titulní list.

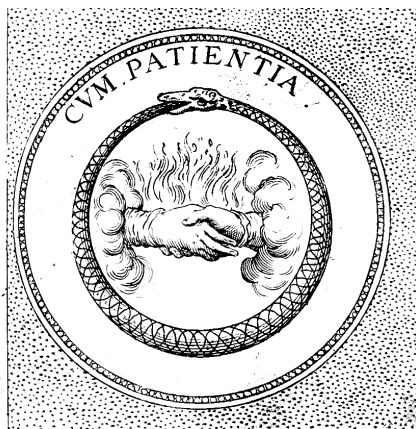




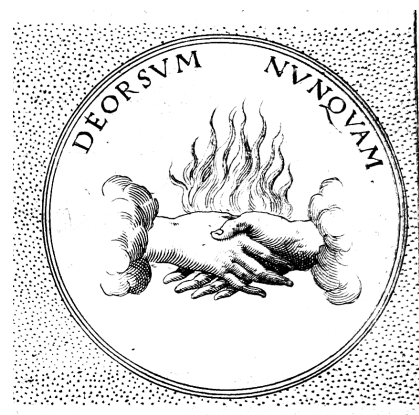
83. *Symbola divina et humana III. Symbola varia diversorum principum, Pragaе 1603, s. 57.*



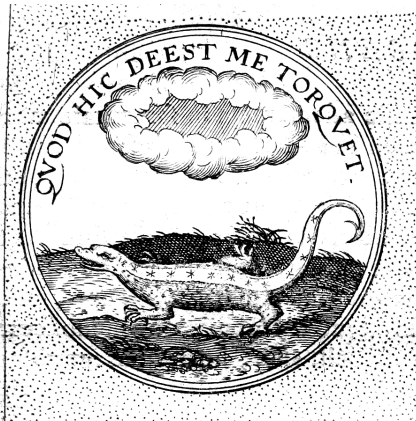
86. *Symbola divina et humana III. Symbola varia diversorum principum, Pragaе 1603, s. 142.*



84. *Symbola divina et humana III. Symbola varia diversorum principum, Pragaе 1603, s. 5.*



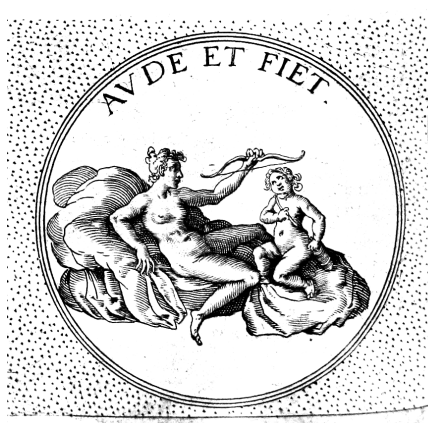
87. *Symbola divina et humana III. Symbola varia diversorum principum, Pragaе 1603, s. 173.*



85. *Symbola divina et humana III. Symbola varia diversorum principum, Pragaе 1603, s. 62.*



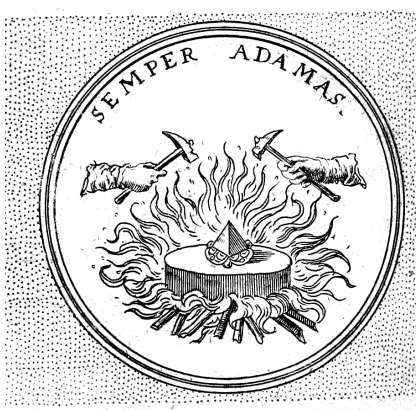
88. *Symbola divina et humana III. Symbola varia diversorum principum, Pragaе 1603, s. 15.*



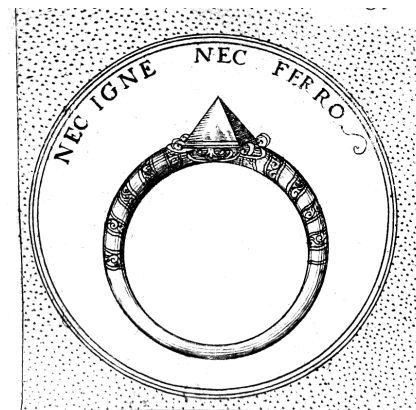
89. *Symbola divina et humana III. Symbola varia diversorum principum*, Praga 1603, s. 40.



91. *Symbola divina et humana III. Symbola varia diversorum principum*, Praga 1603, s. 173.

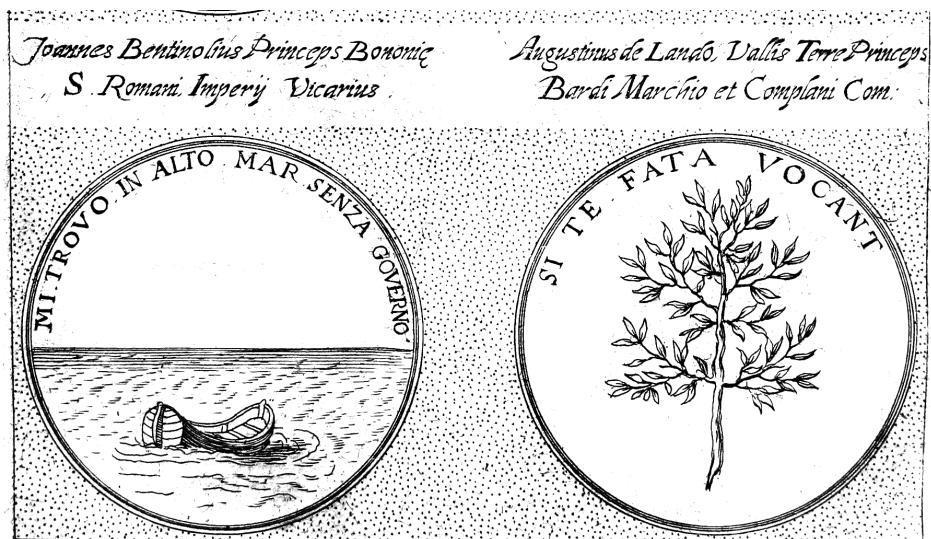


90. *Symbola divina et humana III. Symbola varia diversorum principum*, Praga 1603, s. 150.

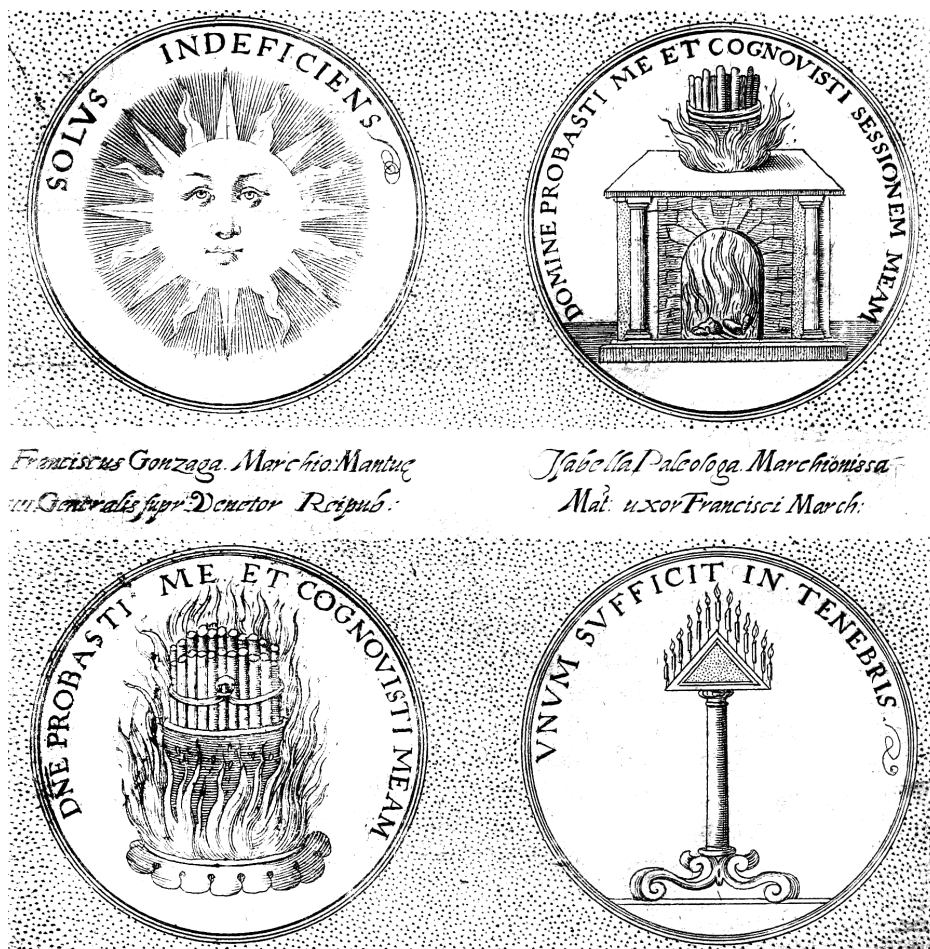


92. *Symbola divina et humana III. Symbola varia diversorum principum*, Praga 1603, s. 44.



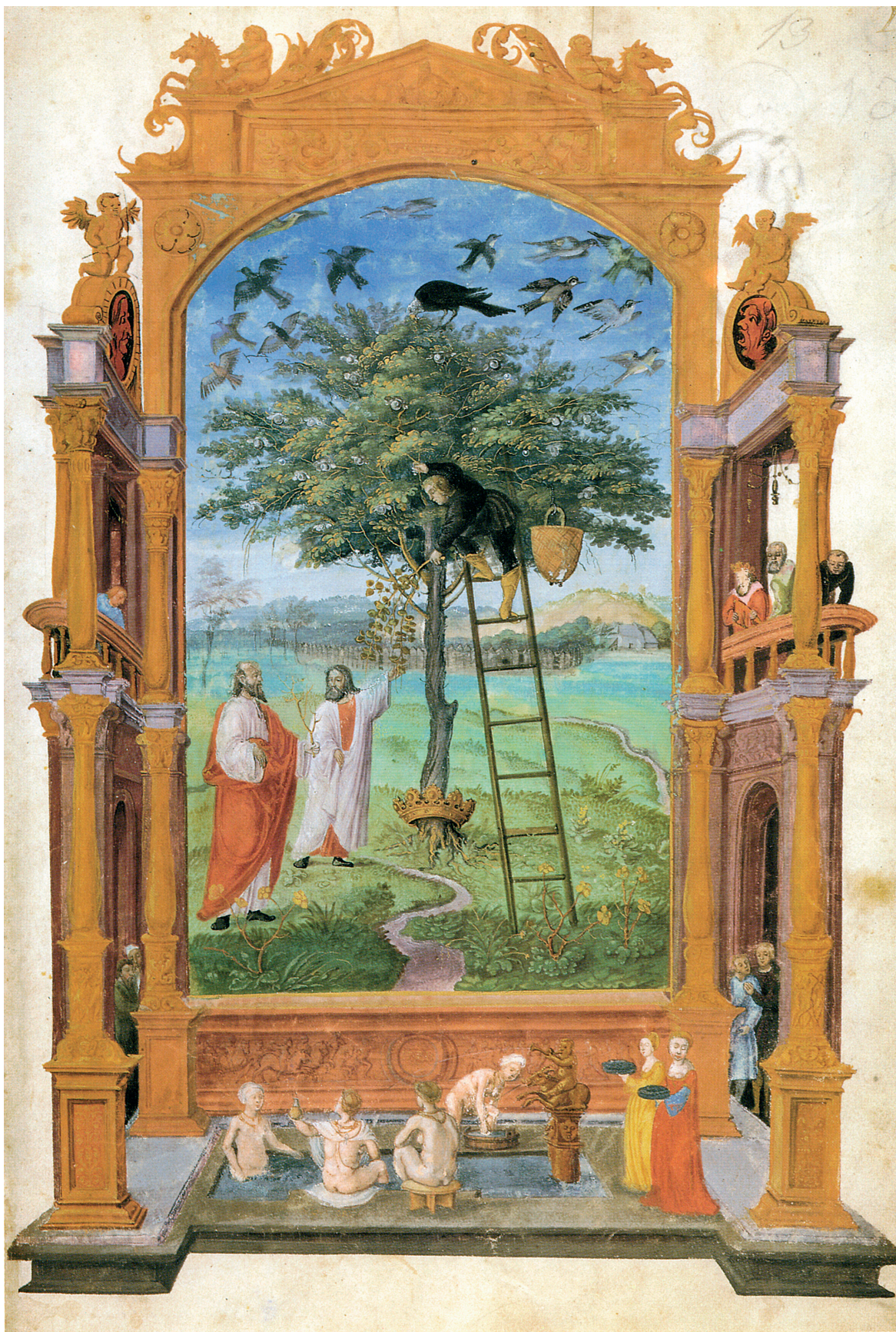


93. *Symbola divina et humana III. Symbola varia diversorum principum, Pragaе 1603, s. 130.*



94. *Symbola divina et humana III. Symbola varia diversorum principum, Pragaе 1603, s. 58.*





95. Zlatá ratolest, in: *Splendor Solis*, Berlín, Kupferstichkabinett, Cod. 78 D 3, fol. 13r.



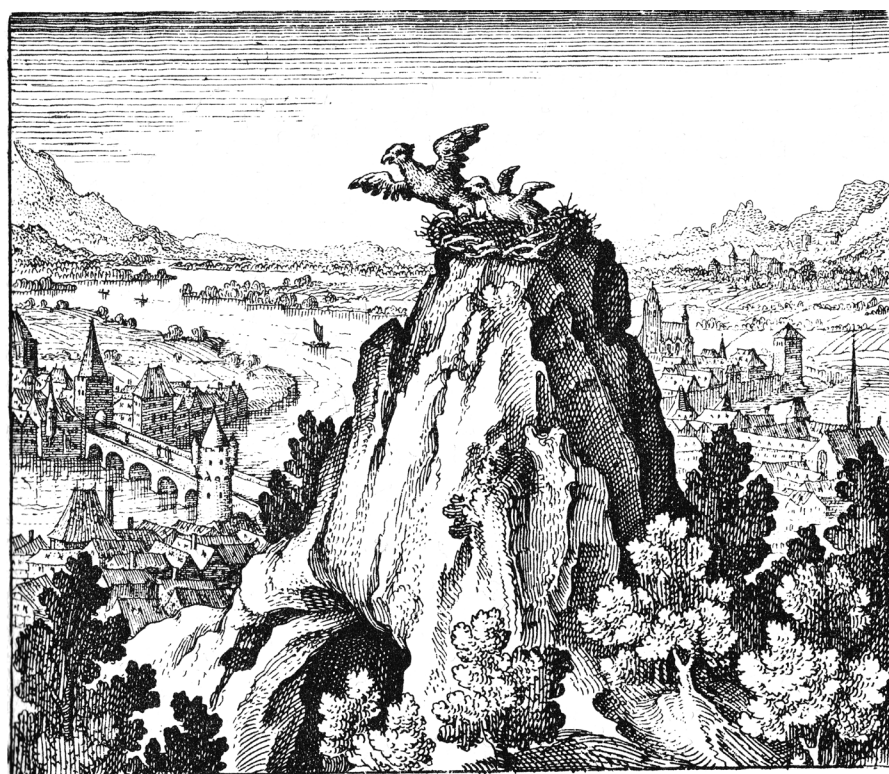


96. Aegidius Sadeler, Portrét Anselma Boëthia de Boodta, po 1604.





97. Vyobrazení emblému souboje sokola s volavkou, in: Joachim Camerarius, *Symbolum & Emblematum ex volatilibus et insectis desumtorum centuria tertia*, Nürnberg 1596.



98. Emblém VII. „Mládě vylétá z hnízda a znovu do něj padá“, in: Michael Maier, *Atalanta fugiens*, Oppenheimii 1618.